ESTUDIOS BÍBLICOS



Volumen L Segunda época Cuadernos 1-4

Madrid 1992

ESTUDIOS BIBLICOS

Publicación trimestral
del Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso"
en colaboración con la Asociación Bíblica Española

Para cualquier asunto relacionado con la revista diríjanse a:

ESTUDIOS BÍBLICOS
San Buenaventura, 9
28005 Madrid

Precios de suscripción para 1993:

España y Portugal: 3.500 ptas.
Otros países: 4.500 ptas.

Este volumen de homenaje se puede adquirir también, al margen de la suscripción, encuadernado en tela

ESTUDIOS BIBLICOS

Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso"
en colaboración con la Asociación Bíblica Española

ESTUDIOS BÍBLICOS

VOLUMEN L



MADRID
1992

ISSN: 0014-1437
Depósito Legal: BU-221-1967
Imprime: Biblos Industria Gráfica, S.L.
Linneo, 13 - 28005 Madrid

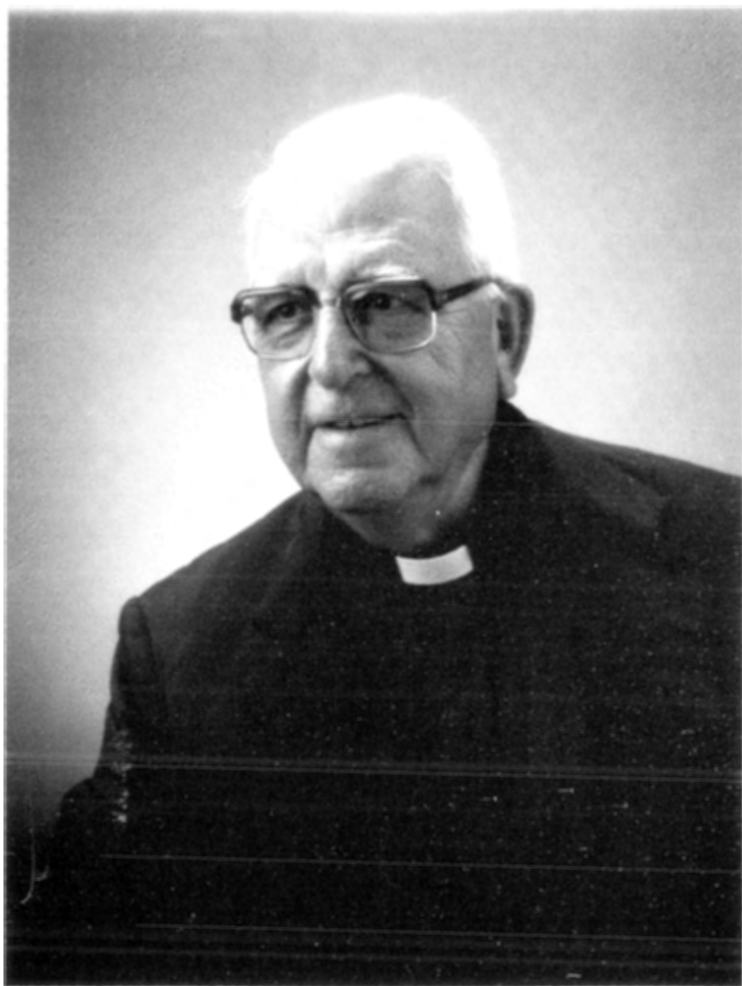
CHRISTUS NATUS

Al Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias
en su LXXV aniversario

Homenaje de sus colegas y alumnos

editado por

Alfonso de la Fuente Adánez
Domingo Muñoz León



Salvador Muñoz Iglesias

UNA VIDA AL SERVICIO DE LA BIBLIA

Don Salvador Muñoz Iglesias es una de esas personas privilegiadas de quienes se puede esperar que harán un buen papel en cualquier tarea que emprendan. Así lo demuestra su densa actividad de sacerdote por vocación y biblista por formación.

Nace el 9 de marzo de 1917 en Madrid, donde se habían afincado sus padres poco tiempo antes. Huérfano de madre a los cinco años, permanece al cuidado de sus abuelos paternos en Santiago de Aravalle, pequeño pueblo de la provincia de Avila, hasta que, en 1928, ingresa en el Seminario de esta ciudad. Dos años después, pasa al Seminario de Madrid, en el cual termina los estudios de Latín y Humanidades —nombre que recibía entonces la enseñanza media impartida en los seminarios— y comienza los de Filosofía.

En 1934 es enviado, en calidad de becario de la Diócesis, a perfeccionar estudios en Roma. Allí, en la Universidad Gregoriana, como alumno del Pontificio Colegio Español de San José, se licencia en Filosofía y en Teología; allí recibe la ordenación sacerdotal en 1940, y allí, en el Pontificio Instituto Bíblico, obtiene la licenciatura en Sagrada Escritura. Su tesis doctoral en Teología, defendida en la Gregoriana *summa cum laude* el año 1947, estudia la figura de Fray Luis de León como teólogo.

En la trayectoria del Prof. Muñoz Iglesias se mezclan la actividad académica y la pastoral, la investigación y la divulgación. Una mezcla que, vista desde fuera, podría parecer extraña, pero que para él y para otros hombres de su generación fue una necesidad ineludible. Por una parte, el presbiterio madrileño había sido violentamente mermado durante la guerra civil, y los sacerdotes ordenados en los años siguientes a la contienda, por grande que fuera su ansia intelectual, se vieron obligados a llenar muchos huecos. Por otra, el atraso en que por aquellas fechas se encontraba la cultura bíblica del pueblo español hizo necesaria una intensa labor divulgadora para suscitar lectores capaces de interesarse por los eventuales trabajos de investigación.

Muñoz Iglesias inicia su carrera académica en el Seminario de Madrid como profesor de idiomas: español, latín y griego. Corría el año 1942. Curiosamente, en las actas de exámenes de aquel año figura también como

"Profesor de Fisiología e Higiene". Al parecer, también aquí tuvo que llenar un hueco. Pero, ya al curso siguiente, explica Sagrada Escritura, al tiempo que asume el cargo de secretario general de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (AFEBE).

Durante los cuarenta y cinco años que dura su docencia en el Seminario de Madrid, el estatuto académico de éste experimenta varios cambios hasta convertirse en el actual Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso". Pero nuestro Profesor no cambia de rumbo: en su horizonte está siempre la Biblia. Nombrado catedrático a tenor de un acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno Español en 1946, pasa a la categoría de catedrático por oposición en 1951. Y así permanece hasta 1987, año de su jubilación.

Los que hemos sido alumnos de don Salvador podemos hablar de su capacidad para hacer fácil lo difícil, de su proximidad a los estudiantes, de su afán por inculcar amor a la Palabra de Dios. Precisamente en 1943, cuando él comienza sus cursos de Biblia, aparece la encíclica *Divino afflante Spiritu*. La nueva atmósfera que aporta este documento al estudio de la Sagrada Escritura en el ámbito católico, unida a los planteamientos del nuevo profesor, inaugura una etapa de fecundidad bíblica en el Seminario madrileño.

Desde 1947, durante más de veinte años, también los alumnos del Instituto Central de Cultura Religiosa Superior, fundado y sostenido por la Acción Católica, tienen ocasión de escuchar sus lecciones. Y no sólo ellos. Muñoz Iglesias ha ejercido su magisterio bíblico en el centro de Estudios Universitarios (CEU), en el Instituto de Teología de la Universidad de Navarra, en la Escuela Bíblica Diocesana, en el Estudio Teológico del Seminario de Toledo, en cursos de doctorado de las Universidades de Salamanca y Comillas...

Académico de número de la Real Academia de Doctores de Madrid, miembro fundador de la Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica y de la Fundación Bíblica Española, centra su actividad investigadora en el marco del Instituto "Francisco Suárez" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Además de desempeñar cargos de gobierno en este Instituto, desde él dirige la revista *Estudios Bíblicos* y organiza las conocidas Semanas Bíblicas Españolas, punto de encuentro anual, durante tres decenios, para los estudiosos de la Biblia. Las ponencias con que interviene en gran parte de ellas se suman a las que presenta en numerosos congresos de España y del extranjero.

En un *curriculum* académico no tendrían por qué figurar los cargos pastorales del interesado. Sin embargo, en el caso del Prof. Muñoz Iglesias, dada la conjunción de lo pastoral y lo académico en su vida, omitir una referencia a ellos sería tanto como mutilar la biografía. He aquí la lista de los más salientes: formador en el Seminario de Madrid (1943-49), confesor de las Religiosas Salesas del Tercer Monasterio (1947 hasta hoy), capellán del Colegio Mayor "César Carlos" (1949-54), consiliario de la Hermandad de Nuestra Señora de Fátima (desde 1950), canónigo lectoral en la Catedral de Madrid (desde 1951), director del Secretariado Diocesano de Cine, Radio y Televisión (1957-60), consiliario de la asociación de matrimonios "Obra Apostólica Familiar" (1958-68), encargado de la planificación y realización de emisiones religiosas en Radio Nacional y Televisión Española (1960-68) —sus charlas semanales en la pequeña pantalla constituyen un buen ejemplo de divulgación bíblica—, director espiritual del Consejo Nacional de la Adoración Nocturna Española (desde 1964), vicario episcopal de Universidades de Madrid (1969-72), director espiritual de la Federación Mundial de Adoración Nocturna y demás Asociaciones Eucarísticas (desde 1981).

Y, en medio de tanto quehacer, las publicaciones. Una buena parte de ellas giran en torno a los evangelios de la infancia de Jesús, tema en el que Muñoz Iglesias ha trabajado como pionero y al que, una vez jubilado, está dedicando gran parte de su tiempo. Sus cuatro volúmenes de *Los Evangelios de la Infancia* serían suficientes para demostrar la valía de un biblista.

Como antiguo alumno del Prof. Muñoz Iglesias, sucesor en su cátedra de Nuevo Testamento y sucesor también en la dirección de *Estudios Bíblicos* —tras el período en que la revista fue dirigida por el Prof. Muñoz León, coeditor del presente volumen—, me hago portavoz del respeto y estima que merece este gran servidor de la Biblia y de la Iglesia.

En este día de su septuagésimo quinto aniversario reciba, querido Profesor, nuestra felicitación más cordial.

Madrid, 9 de marzo de 1992.

Alfonso de la Fuente

parte primera

EVANGELIOS DE LA INFANCIA

NOTAS DE ANTIGUO TESTAMENTO A LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

LUIS ALONSO SCHÖKEL
Pontificio Instituto Bíblico
Roma

Dedicatoria. Al profesor que con tanta competencia y sensatez ha tratado el tema, hoy le pido audiencia para ofrecerle mi homenaje fraterno. Me contento con la audiencia metafórica que es leer mi artículo y juzgarlo con benevolencia.

Salvador Muñoz Iglesias nos ha enseñado cómo se estudia en anchura y profundidad un tema. ¿Exhaustivamente? El mismo confesará que no se agota la riqueza de esos breves relatos. No siendo yo experto en Mateo ni en Lucas, lo único que puedo hacer es partir del Antiguo Testamento para releer estos textos tan queridos y meditados.

I. EL ANUNCIO DE LOS PASTORES

Cada palabra y cada motivo literario de este relato ha sido estudiado en sus posibles dependencias: ángeles, gloria, resplandor, pastores, signo, alegría, niño nacido, paz... Yo me pregunto por la constelación de varios de esos motivos: ¿Hay en el Antiguo Testamento algún texto en que una constelación de varios de esos motivos se presente de forma ejemplar? Muñoz Iglesias menciona Is 9 a propósito de "os ha nacido un niño", con lo cual nos da una pista. Is 7-12 es el bloque profético que más se interesa por el tema infantil, incluso cuando no se espera: "Sal al encuentro de Ajaz con tu hijo Sear Yasub" (7,3). ¿Para qué lo ha de acompañar su hijo? Después en el oráculo de 7,14-15; en la maternidad de la esposa del profeta (8,3); "Yo con mis hijos, los que me dio el Señor, seremos signos y presagios para Israel" (8,18); en 8,23-9,6 y 11,1-9. Inesperadamente dice en 10,19: "Árboles contados quedarán de su bosque: un niño los

podrá contar"[1]. Además, la anunciación de 7,14-15, con sus cuatro motivos que se van explicando en orden inverso con la partícula כי, traba esa pieza con lo que sigue hasta 9,5:

d) 7,16: antes que sepa el niño escoger el bien y rechazar el mal;
c) 7,22: manteca y miel comerán los que queden en medio del país;
b) 8,10: con nosotros (está) Dios;
a) 9,5: nos ha nacido un niño.

Después el oráculo de 9,1-6 queda ligado al de 11,1-9 por una serie de motivos: el niño, el gobierno justo, la paz.

Vengamos, pues, al capítulo 9. Están de acuerdo los comentaristas en que 8,23 no pertenece al oráculo original, sino que sirve de introducción redaccional. Pero Lucas lo leyó en la versión actual. Pues bien, en 8,23-9,6 encuentro los siguientes motivos literarios: glorificación, luz en las tinieblas, alegría, la opresión y la guerra vencidas por el nacimiento de un niño, el pueblo, la dinastía davídica, la paz; faltan otros motivos: los pastores, la madre y el lugar de la escena.

Es decir, tenemos en Is 9 básicamente la constelación de motivos que se agrupan en la escena de los pastores. Tomando la retraducción hebrea de Delitzsch, podemos emparejar el texto de Is 9 y el de Lc 2:

הכביד	8	23	כבוד	2	9.14
העם	9	1	כל־העם		10
בחשך			הלילה		8
נגה			הופיע		9
הגדלת השמחה		2	שמחה גדולה		10
ילד ילד־לנו		5	ילד ילד לכם		11
שלום		5.6	שלום		14
דוד		6	דוד		11
צבאות		6	המון צבא		13

Podemos añadir las correspondencias temáticas: la humillación y el signo humilde, la victoria de אל גבור y el título de Salvador. Lógicamente, la relación más importante es la del nacimiento del niño, con el cambio significativo "para nosotros // para vosotros"; teniendo en cuenta que la fórmula ילד לנו es única.

Quizá echemos de menos o nos parezca demasiado débil la pieza correspondiente a "Salvador". Entre los cuatro solemnísimos nombres o títulos que aduce Isaías no aparece ni "salvador" ni "rey". Ni Is ni Lc

[1] L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) 380s.

mencionan expresamente el título de rey, pero ambos se refieren expresamente a David; y Lc añade el título "Ungido del Señor". Salvador era el título de algunos de los antiguos Jueces; Lc lo cita en primer lugar.

En un profeta que se llama ישעיהו, ¿no extraña la ausencia del título Salvador? Pues bien, si el título falta, no falta el tema, que encontramos más adelante. El anuncio a los pastores se cierra con un breve himno angélico (2,14); los pastores se vuelven "alabando" o entonando himnos a Dios por lo que han oído y visto. El bloque de Is 7-12 se cierra también con un himno del que destacamos: la confesión o acción de gracias (12,1.4), no temer (2), gozo (3), triple mención de "salvación" (2ab.3).

II. EL RELATO DE LOS MAGOS

Mt 2,1-12. Mateo sitúa los sucesos en Belén y en tiempo de "Herodes rey". ¿Es una simple coordenada temporal o insinúa el autor algo más? La pregunta surge porque el autor opone al dato cronológico de un reinado de hecho en Judá la pregunta de los magos por "el rey de los judíos". En concreto, se contraponen un rey idumeo que reina en Jerusalén y un rey de los judíos que nace en Belén y es anunciado por su estrella. ¿Hay que sentir la tensión para captar la gravedad del drama? Recordemos algunos hechos.

En primer lugar, la tradicional oposición a Edom, proyectada en los relatos patriarcales, prolongada durante la monarquía, formulada por Abdías y en Sal 137. A ello se añade la legislación formal de Dt 17,14-15: "Nombrarás rey tuyo a uno de tus hermanos, no podrás nombrar a un extranjero que no sea hermano tuyo" (cf. Jue 9,2-3).

La dinastía asmonea, si no era davídica ni de la tribu de Judá, al menos era israelita, de pura sangre levítica. El rival Antígono acusaba a Herodes de ser idumeo, es decir, judío a medias (*Ant.* XIV,15,2). Embebidos en la mentalidad del Antiguo Testamento, historia y legislación, al observar la contraposición del rey extranjero de Judea y el recién nacido "rey de los judíos", escuchamos con más intensidad el tono dramático del relato de Mateo. Un segundo elemento es el oráculo citado de Miqueas. No podemos presuponer que Mateo estuviera al corriente de las cuestiones críticas que suscita Miq 4-5. En cambio, quien conoce y siente las tensiones del contexto de Miqueas, lee con otros ojos el contraste sugerido por Mateo entre "toda Jerusalén" y "Belén en territorio de Judá".

Son conocidas las incoherencias y oposiciones del contexto de Miqueas. Las presento en esquema[2]:

4,2	todos confiesan al Señor	4,5	sólo nosotros lo confesamos
9	¿por qué te retuerces?	10	retuércete, porque ahora
14	ellos golpean al Juez	13	él triturará a muchos pueblos
5,3	con el poder del Señor	5,4	a espada y con daga
6	como rocío	7	como león
9s	sin armas + 4,3	5	con armas + 4,13.

Las soluciones propuestas son variadas. Nosotros hemos optado por leer en el texto una controversia entre el profeta auténtico y falsos profetas (lógicamente, no es ésta la lectura de Mateo). Lo innegable es la oposición en Miqueas Jerusalén // Belén:

4,8: Y tú, Torre del rebaño, colina de Sión,
recibirás el poder antiguo, el reino de la capital, Jerusalén.
5,1: Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá
de ti sacaré al que ha de ser jefe de Israel.

A las pretensiones de la capital davídica se opone la humilde aldea de su nacimiento: en ella comenzará algo nuevo o se renovará lo antiguo. Cuando Jesús sea recibido triunfalmente en Jerusalén, Mateo subrayará su humildad citando Zac 9,9. Pues bien, Mateo pone a la población de la capital, "toda Jerusalén", del lado de Herodes, "con él".

El drama termina trágicamente con la matanza de los niños. Así entra Herodes, de la mano de Mateo, en la serie de extranjeros que matan hombres y mujeres, muchachos y niños de pecho, atentando contra la población actual y futura. Entre ellos podemos recordar: Amalec (1 Sm 15,3), Damasco (2 Re 8,12), Asiria (implícita, Os 14,1), Babilonia (Is 13,16), y el idumeo Doeg (1 Sm 22,18), que en Nob ejecuta una matanza de "hombres y mujeres, muchachos y niños de pecho". No está de más recordar que en la cultura de la época "de dos años para abajo" equivale a niños de pecho.

Pero se libra el buscado, el heredero legítimo: algo así como Joás de manos de Atalía (2 Re 11,1-3).

[2] Citando de L. Alonso Schökel / J. L. Sicre Díaz, *Profetas* II (Madrid 1980) 1054.

III. LA ESCENA DE SIMEÓN

El anciano bendice a Dios diciendo: "Ahora, Señor, dejas/despides en paz a tu siervo según tu promesa/palabra". Muñoz Iglesias ha mostrado con abundantes paralelos el sentido de "despedir en paz". Trabajando otra vez en términos de constelación, me pregunto si habrá algo más. Tenemos el verbo שלח (probable), usado en textos legales para significar la manumisión de un esclavo, con o sin חפשי (Ex 21,26s; Dt 15,13.18; 21,14; Jr 34,9-10). Tenemos además la correlación δοῦλον // δέσποτα = esclavo // amo. Finalmente se menciona la λύτρωσις de Jerusalén, o sea la גאלה, que muchos esperaban y que equivale a la liberación de Jerusalén sometida/esclava. Sacando con reservas las consecuencias, sugiero lo siguiente: Al ver con sus ojos y sentir en sus brazos la "salvación" (σωτήριον), Simeón se siente liberado, emancipado, libre. Creo legítimo al menos preguntarse sobre esta posibilidad (recuérdese que en el Magníficat son correlativos la "sierva" María y el "esclavo" Israel: δουλή // παῖς).

En la misma escena Simeón anuncia a María que "una espada te atravesará τὴν ψυχήν". Se suele traducir "el alma, el corazón". Pero, si aceptamos con Muñoz Iglesias un original hebreo, la frase podría conservar en griego un semitismo conocido, a saber, el significado primitivo de נפש como cuello, presente y frecuente en el Antiguo Testamento[3].

El texto más cercano se lee en Jr 4,10: ונגעה חרב עד־הנפש = la espada alcanza al cuello; como decir "estamos con la espada al cuello", amenazados de inminente ejecución capital. Con el verbo עבר = atravesar (un país) aparece la espada en Lv 26,6 y Ez 14,17: más frecuente es con el verbo בוא = penetrar (un país o una ciudad) por ejemplo Ez 30,4; 32,11; 33,4.6. La espada es emblema de guerra o de ejecución capital.

Simeón emplea un lenguaje metafórico bélico: el niño es una "bandera/enseña" que se alza provocando adhesión o agresión, habrá "caídos" y otros que se mantienen en pie (cf. Sal 20,9 נפל // קום); la batalla alcanzará a la madre, que no se sustraerá al destino glorioso y dramático del hijo.

---

[3] *Diccionario bíblico hebreo-español*, נפש 1,b.

IV. UNA PROLONGACIÓN

Ya que he entrado en el tema del semitismo ψυχή = cuello, voy a rastrear su posible y aun probable presencia en algún otro pasaje. Mt 11,28-30 emplea la imagen del yugo, que es una imagen realista. En tiempos antiguos (todavía lo observé hace años en Jerusalén y en El Cairo) el esclavo o empleado se ajustaba al cuello, sobre almohadillas de trapo, un yugo de madera del que pendían a ambos lados dos bandejas o cestas para llevar cargas equilibradas. La "carga" pesa y se siente en hombros y cuello, las manos aseguran el equilibrio indispensable. Al final del transporte o de la jornada de trabajo, el siervo se quita el yugo, se frota hombros y cuello y descansa. Claro que, si la carga es ligera, el yugo será menos riguroso y se llevará con cierta holgura. Supuesto el dato cultural, hagamos la prueba parafraseando el texto de Mateo: Venid a mí (pasaos a mi servicio), que soy (un amo) indulgente y comprensivo; tomad mi yugo y sentiréis el cuello aliviado, ya que mi yugo es suave y mi carga ligera.

En el Antiguo Testamento es corriente el paralelismo yugo // carga, סבל/על, con o sin la referencia al cuello o al hombro. Véanse por ejemplo Is 9,3 את־על סבלו; Is 10,27 סבל/על, שכם/סור; Jr 30,8. Escuchamos un eco de ese lenguaje en Hch 15,10, ya con el término griego normal: ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν. Un lenguaje claramente griego encontramos en Rom 16,4: Áquila y Prisca, por salvar la vida a Pablo, "expusieron el cuello" (ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν). Con el término griego τράχηλος, estos textos atestiguan el modismo que hace referencia al cuello aludiendo a la ejecución capital. Recordemos que según el hebreo de Is 53,12 el Siervo "desnudó el cuello" para la ejecución.

Termino con una pregunta. Si bien el evangelio de la infancia de Lucas forma una entidad propia, el hecho de que esté ahora inserto en la obra completa, ¿no pide que proyectemos las bienaventuranzas/felicitaciones del cap. 6 en la profecía de María "me felicitarán todas las generaciones"? Las consecuencias serían graves.

LOS RELATOS EVANGÉLICOS DE LA CONCEPCIÓN Y NACIMIENTO DE JESÚS EN LOS ESCRITOS DE NAG HAMMADI

GONZALO ARANDA PÉREZ
Universidad de Navarra
Pamplona

Uno de los campos de estudio que con más fecundidad ha cultivado D. Salvador Muñoz Iglesias ha sido precisamente el de los relatos evangélicos acerca del nacimiento y la infancia de Jesús. Sin duda porque ha comprendido su importancia en el conjunto del Evangelio. La interpretación de esos pasajes, en efecto, siempre ha sido una especie de piedra de toque o punto de referencia para enjuiciar una sana cristología. Así lo fue ya en los primeros siglos de la Iglesia con relación a la corriente cristiana gnóstica, como queda bien patente en las obras de los grandes heresiólogos (Ireneo, Clemente de Alejandría, Hipólito, Epifanio, etc.), que denunciaron con fuerza la malinterpretación que los gnósticos hacían de los datos contenidos en Mt 1-2 y Lc 1-2 [1]. Las páginas que siguen quieren ser un testimonio de aprecio a los trabajos del Prof. Muñoz Iglesias, mostrando el reverso de la medalla: la falta de atención y la extraña interpretación que se da a los relatos evangélicos sobre el nacimiento de Jesús en la literatura gnóstica, que hoy conocemos de primera mano, procedente de Nag Hammadi.

En efecto, las citas que ahí se encuentran de Mt 1-2 y Lc 1-2 son ciertamente escasas [2], señal de que esos pasajes no merecían gran interés

---

[1] Para un visión analítica general, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica* I (Madrid, BAC 1976) 318-487. Para las doctrinas gnósticas según las atestiguan los escritores eclesiásticos, cf. por ejemplo M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani* (Bari 1970). De esta obra hemos tomado las referencias a tales escritores.

[2] Basta cotejar el libro de C. Tuckett, *Nag Hammadi and The Gospel Tradition* (Edinburgh 1986) para ver que, en un conjunto bastante extenso de citas evangélicas, solo se encuentran cinco referencias a Mt 1-2; Lc 1-2, y ninguna de ellas como cita

a los autores y lectores de aquellas obras. En cambio, en las refutaciones que los Santos Padres hacen de los gnósticos, la exégesis de los pasajes en torno a la encarnación tiene un importante papel, quizá debido al propio interés de los mismos escritores eclesiásticos o a que se enfrentan con unas doctrinas o escritos gnósticos más marcados por la polémica teológica con la Iglesia. En cualquier caso, aquí nos vamos a fijar únicamente en las obras gnósticas recuperadas en Nag Hammadi, intentando, en la medida de lo posible, mostrar cómo se incorporan en ellas los datos evangélicos sobre la concepción y el nacimiento de Jesús [3].

I. EN TORNO A LA ANUNCIACIÓN

El género literario de "anunciación angélica" apenas tiene cabida en los escritos gnósticos de Nag Hammadi. En ellos predomina la revelación en el contexto de apariciones del Salvador resucitado. Es más, la escena de la anunciación del ángel a María es prácticamente ignorada. Sin embargo, las escenas de anunciación no son del todo desconocidas, como se ve en *Hipóstasis de los Arcontes* (HipArc) [4] y, en cierto modo, en *Evangelio de los Egipcios*, que veremos más adelante. En *HipArc*, es Norea, hermana de Set, la intermediaria para adquirir la gnosis. A ella se revela el ángel Eleleth, mediante una aparición en la que el ángel se le presenta diciendo: "Yo soy la Inteligencia, una de los cuatro luminarias, que está delante del gran Espíritu invisible" (93,20-21). Ciertamente la terminolo-

---

explícita.

[3] Especialmente significativa al respecto puede ser la distinción, admitida comúnmente, entre los escritos que reflejan una incorporación secundaria de la figura de Cristo en el desarrollo de la obra salvífica -como, por ejemplo, el Evangelio de los Egipcios- y aquellos otros en que Cristo constituye la figura salvífica central, como es el caso de las obras de carácter valentiniano.

[4] Se contiene en *Nag Hammadi Codices* (*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, vols. I-XIII; Leiden 1972-1977) (= NHC) II/4, 86,20-97,3. El texto copto ha sido editado con traducción francesa por R. A. Bullard (Patristische Texte und Studien, 10; Berlin 1970) y B. Barc (Bibliothèque Copte de Nag hammadi 5; Quebec 1980); con traducción alemana por P. Nagel (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität; Halle 1970), y con traducción inglesa por B. Layton (*Harward Theological Review* 67 [1974] 351-425; 69 [1976] 31-101). Cf. también la edición de R. A. Bullard con versión de B. Layton en la colección Nag Hammadi Studies, 21 (Leiden 1989) 219-259.

gía recuerda a Lc 1,19 ("Yo soy Gabriel, el que está delante de Dios"); pero en realidad se trata de una forma de presentación frecuente en los relatos de anuncios angélicos del Antiguo Testamento [5]. El pasaje de esta obra gnóstica, por tanto, si bien no permite afirmar una dependencia respecto de Lc, muestra un momento dentro de la literatura gnóstica, en la que el género de anuncio angélico se emplea para encuadrar la revelación secreta [6]. De esta forma se da a dicha revelación el carácter de buena noticia o evangelio; pero, al mismo tiempo, se utiliza el género anuncio para mantener el carácter esotérico, ajeno a los anuncios narrados por Lucas. Conecta en cambio, de algún modo, con la apocalíptica.

II. CONCEPCIÓN Y NACIMIENTO DE JESÚS

Es, sin duda, el tema de los evangelios de la infancia el que con más fuerza incide en los escritos gnósticos que comentamos [7]. Se halla expresamente mencionado en tres obras de muy diverso carácter: *Evangelio de los Egipcios* (EvEg) [8], *Evangelio de Felipe* (EvFel) [9] y *Tratado Triparti-*

[5] Cf. S. Muñoz Iglesias, "El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos": *EstBib* 16 (1957) 329-382; *Los Evangelios de la Infancia* II (Madrid, BAC, 1986) 10-18.

[6] Con el género de anuncio angélico se relaciona también, según transmite Hipólito, la manifestación de la revelación en el libro de Justino el gnóstico, que aparece descrita con terminología similar a Lc 1,5.26: "Finalmente, en los días del rey Herodes, fue enviado de nuevo (el ángel) Baruc por Elohim; y fue a Nazaret donde encontró a Jesús, hijo de José y María (...) y le reveló todo lo que había ocurrido desde el principio (...) Jesús contestó al ángel diciendo: Señor, haré todo ello. Y comenzó a predicar" (*Refutatio* V, 25,29-31). En este caso la dependencia de Lc es evidente. En *Pistis Sophia*, 8,1-2, aunque se hace referencia a la aparición de Cristo a María bajo la figura del ángel Gabriel, el pasaje no constituye en realidad una escena de anunciación.

[7] Cuando hablamos de concepción y nacimiento de Jesús, nos referimos a las tradiciones de Mt 1-2; Lc 1-2, y no directamente al hecho de la Encarnación en cuanto tal, que ocupa un lugar de privilegio en los escritos gnósticos teniendo con frecuencia como trasfondo el prólogo del Evangelio de san Juan.

[8] Corresponde a NHC III/2 40,12-69,20 y NHC IV/2 50,1-81 final. Editada con traducción francesa por J. Doresse (*Journal Asiatique* 254 [1966] 317-435), y con inglesa por A. Böhlig / F. Wisse / P. Labib (*Nag Hammadi Studies* 4; Leiden 1975). Esta obra es distinta del Evangelio de los Egipcios citado por Clemente Alejandrino y reconstruido en parte desde tales citas.

to (TrTrip)[10]. La primera de ellas pertenece a la corriente gnóstica denominada "setiana", la segunda y tercera recogen en parte las doctrinas valentinianas. Comparadas entre sí, manifiestan una incorporación y un desarrollo muy diverso del tema evangélico del nacimiento y la infancia de Jesús.

a) En el *Evangelio de los Egipcios* resuena el tema de la concepción virginal de Jesús, e incluso en cierto modo las palabras de Mt 1,20 ("lo concebido en ella viene del Espíritu Santo"), pero integradas en una comprensión del Salvador muy lejana de la que aparece en la tradición evangélica. Según EvEg, la salvación viene por medio del gran Set, uno de los seres incorruptibles del mundo divino, que se encarna en (o se reviste de) Jesús. El gran Set viene a salvar a "su descendencia", la rama de la humanidad que procede de Set, el tercer hijo de Adán y Eva, y en la que se conserva la imagen del Set celeste. Es en el contexto de presentar la generación de Caín, Abel y Set (los dos primeros procedentes del Demiurgo; el tercero, hijo de Adán) donde se dice que "entonces *apareció el gran ángel* Hormos para preparar la descendencia del gran Set *en un vaso sagrado engendrado del Logos por obra del Espíritu Santo*, a través de las vírgenes de la descendencia corrupta de este mundo" (III 60,2-8, equivalente a IV 71,11-17). Se trata de lo ocurrido en el origen, representado todavía en un plano mítico, en el que ya se vislumbra y se prepara la generación de Jesús, el "vaso sagrado engendrado del Logos"[11]. Esta generación aparece aquí unida, y como punto culminante, a la descendencia-

[9] Corresponde a NHC II/3 51,29-86,19. Editado con traducción alemana por W. C. Till (Patristische Texte und Studien 2; Berlin 1963); francesa, por J. É. Menard (Theologica Montis Regii 35; Montreal 1964), e inglesa, por W. W. Isenberg / B. Layton (Nag Hammadi Studies 21; Leiden 1989).

[10] Corresponde a NHC I/4 51,1-140. Edición por R. Kasser / M. Malinine / H. Ch. Puech / G. Quispel / J. Zandee / R. Vicichl / R. McL. Wilson en dos volúmenes (Bern, Franke, 1973, 1975); con traducción inglesa, por H. W. Attridge / E. H. Pagels (Nag Hammadi Studies 22; Leiden 1985), y francesa, por E. Thomassen / L. Painchaud (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Textes 19; Laval 1987).

[11] Así se denomina expresamente a Jesús en IV 75,14-16: "el santo, incorruptible y viviente engendrado del Logos, Jesús, de quien se revistió el gran Set" (paralelo III 63,25-64,2; cf. también IV 75,25s).

cia de Set (los gnósticos)[12], que se realizará a través de mujeres contaminadas por la corrupción de este mundo, es decir, por las leyes normales de la generación humana.

Un poco más adelante se describe la venida del gran Set al mundo y su misión salvífica, que lleva a cabo "mediante aquel engendrado del Espíritu, que el gran Set preparó misteriosamente a través de la virgen" (IV 74,25-28)[13]. En la recensión del Codex III queda claro que la venida del Gran Set sobre Jesús se realiza en el bautismo del Jordán; del Codex IV, en cambio, no puede deducirse con claridad. En cualquier caso, EvEg asume los datos evangélicos de Lc y Mt sobre el nacimiento de Jesús de la Virgen por obra del Espíritu Santo. Ahora bien, esto lo aplica únicamente al cuerpo de Jesús, el vaso sagrado, con que se iba a revestir el Salvador, el gran Set. La formación de este cuerpo en forma misteriosa -alusión sin duda a la concepción virginal en contraste con la generación del resto de los gnósticos- está determinada ya en el origen mismo de la humanidad, tras el nacimiento de Set, hijo de Adán[14].

La concepción virginal de Jesús en este contexto tiene un significado preciso: prevenir que el cuerpo del que se iba a revestir el Salvador estuviese afectado por la impureza de este mundo, de manera que fuese apto para dicho "revestimiento". Se trata, por tanto, de un sentido negativo, muy distinto del que se puede deducir de los relatos evangélicos. Pero, al mismo tiempo, apunta un aspecto interesante, en cuanto que, proyectando al momento originario de la humanidad la preparación del nacimiento de Jesús, orienta a comprender ese nacimiento como una creación nueva, diversa de la que se continúa en la descendencia de Set y de Abel, y, por supuesto, en la de Caín.

La incorporación de los datos evangélicos aparece como algo superficial en el conjunto de EvEg: están en función de la encarnación del gran

---

[12] Nos parece muy acertada la explicación que ofrece B. Layton de este pasaje: "El nacimiento de Set, hijo de Adán, establece una línea de descendencia 'por medio de las vírgenes ... de este mundo' que conducirán en último término a Jesús y su adopción por el gran Set" (B. Layton, *The Gnostic Scriptures* [New York 1987] 115).

[13] El texto de III, 63,8-13, paralelo del que hemos citado, presenta un sentido diverso, quizá explicitando que fue en el Jordán donde el gran Set se revistió de Jesús. Suena así: "... por medio del bautismo de un cuerpo, engendrado del Logos, que el gran Set se había preparado misteriosamente..."

[14] Sin duda, EvEg está teniendo en cuenta la genealogía de Jesús según Lucas (cf. Lc 3,38).

Set en Jesús, que se orienta únicamente a presentar el bautismo como medio de salvación[15]. En III 60,2-8 se recoge la expresión "por obra del Espíritu Santo" y se menciona la presencia de un ángel. Pero esto se proyecta al momento originario, no al acontecimiento en la historia, y tiene el aspecto de ser una introducción añadida en orden a lo que se va a relatar más adelante: la venida del gran Set en el momento del bautismo. En IV 74,25-28 se asume el tema de la concepción virginal sin darle apenas relieve. El relieve lo tiene la venida del gran Set (en el bautismo del Jordán o sin precisar cuándo). Todo ello refleja, en efecto, que lo importante en el escrito es la figura de Set, y que la de Jesús, al igual que los datos evangélicos mencionados, ha sido introducida secundariamente en el conjunto de EvEg para hacer de él una obra gnóstica cristiana o cristianizada[16]. En este contexto, la atención prestada a la tradición evangélica es más bien escasa: no hay reflexión expresa sobre ella ni interés por explicar el texto de los Evangelios[17]. Sencillamente se utilizan algunos términos o temas desde la perspectiva propia de una gnosis en el fondo no cristiana.

b) En el *Evangelio de Felipe*, la concepción y el nacimiento de Jesús ocupan un espacio relevante: tres veces se trata directamente el tema[18]; dos se habla de María[19], y también dos, del padre de Jesús[20].

---

[15] Del bautismo gnóstico se habla ampliamente en EvEg (cf. IV 75,24-80,13).

[16] En efecto, si se prescinde de la encarnación histórica del gran Set en Jesús en el momento del bautismo en el Jordán, la salvación de la descendencia de Set se realizaría, a lo largo de las generaciones, mediante el conocimiento que los gnósticos tienen de su propia emanación, es decir, de su ser descendencia del gran Set, y, unido a ello, de su libertad frente al Demiurgo y sus arcontes (cf. IV 72,2-9; III 60,20-27).

[17] Al contrario de lo que sucede en otros gnósticos como Basílides, según Hipólito en *Refutatio* VII, 26,8-9; Teodoto, según Clemente de Alejandría en *Extracta ex Teodoto* 60; etc. Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica* I, 318-350 sobre la exégesis gnóstica de Lc 1,35.

[18] Cf. NHC II 55,23-26; 71,3-13; 71,16-21. Corresponde en la numeración de Menard a los parágrafos 17, 82 y 83. Sobre el tema, cf. E. Segelberg, "The Gospel of Philip and the New Testament", en A. H. B. Logan / A. M. J. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of R. McL. Wilson* (Edinburgh 1983) 204-212; R. McL. Wilson, "The New Testament in the Nag Hammadi Gospel of Philip": *NTS* 9 (1962/63) 291-294.

[19] Cf. NHC 55,27-30; 58,6-10 (en edición de Menard, nn. 17 y 32).

[20] Cf. NHC II 55,33-36; 73,8-18 (en edición de Menard, nn. 17 y 91).

EvFel es una antología de textos breves, unos cien, procedentes en general de material homilético o catequético y recopilados sin un orden aparente. No se conocen con exactitud las fuentes, pero por las etimologías relativas al siríaco y el contenido de algunos párrafos, se piensa que procede de la escuela valentiniana oriental. Sin embargo, otros materiales no encajan en esa corriente gnóstica, o incluso son comunes con la doctrina de la gran Iglesia[21]. Lo referente a la concepción de Jesús presenta rasgos peculiares. Dado el carácter de la obra, difícilmente se puede reconstruir un sistema teológico a partir de ella misma: es preciso estudiar cada unidad o el conjunto de unidades que se sospecha puedan proceder de la misma fuente.

El primer parágrafo que se refiere directamente a la concepción y el nacimiento de Jesús reza así: "Algunos dicen que *María concibió del Espíritu Santo*. Se equivocan. ¿Qué es lo que dicen? No lo saben. ¿Cuándo jamás una mujer concibió de mujer?" (NHC II, 55,23-26)[22]. A primera vista, este texto de EvFel parece contradecir expresamente los datos evangélicos (Cfr Mt 1,20; Lc 1,35), en cuyo caso sería una negación directa de la concepción virginal de Jesús[23]. Sin embargo, no parece ser

---

[21] Según B. Layton, el material de EvFel refleja rasgos de diversas corrientes valentinianas (cf. B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, 325-326). Para Schenke, en cambio, la mayor parte del material no es valentiniano, y en esto radicaría el gran interés de este escrito. Cf. H. M. Schenke, en W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen*, I. *Evangelien* (Tübingen 1990) 153-154.

[22] La traducción de este pasaje varía ligeramente entre los autores, si bien en todos conserva el mismo sentido fundamental. No ocurre lo mismo al determinar con qué contexto ha de unirse. Schenke considera el parágrafo como una unidad en sí misma y lo numera como 17a. En la edición de Menard, en cambio (n. 17), va unido a los parágrafos siguientes formando una unidad más amplia, hasta página 55 (no página 57 como numera Menard), línea 36 del ms., incluyendo lo referente a que "María es la virgen a la que las potencias no mancharon... (n. 17b de Schenke) y a que "Y el Señor no hubiera dicho 'mi [padre' que está en] los cielos, si él no hubiese tenido [otro] padre, sino que hubiera dicho simplemente ['mi padre']" (n. 17c de Schenke). B. Layton, por su parte, considera como una sola unidad (n. 14) los nn. 17a y 17b de Schenke, aunque señala en nota que es posible que la segunda parte sea independiente. El texto correspondiente a 17c de Schenke lo pone como parágrafo aparte con el n. 15. Aquí seguiremos la numeración de Schenke. Sobre 17b y 17c cf. más adelante.

[23] Así lo interpreta A. Orbe, siguiendo a Menard (cf. J. Menard, *o. c.*, 136-137): une directamente este pasaje con lo se que dice en 17c sobre los padres de Jesús y entiende que el "otro padre" es José. La dificultad que supondría tal doctrina en un escrito valentiniano, se obviaría, por una parte, considerando EvFel como testimonio peculiar de los valentinianos, que, según una referencia de Orígenes (cf. Orígenes, *Ad*

tan simple el estilo de los valentinianos, ni el de otros grupos de gnósticos cristianos, como para enfrentarse frontalmente a las afirmaciones del Evangelio. Este pasaje de EvFel puede ser comprendido de otras formas.

Una de ellas, como sugiere B Layton[24], es considerar el texto en el ámbito de la polémica entre las dos escuelas valentinianas: la oriental, que afirmaba que Jesús poseía desde su concepción un "cuerpo espiritual" por la acción del Espíritu Santo en María, y la occidental, que entendía que el cuerpo nacido de María era solamente "psíquico", convirtiéndose en "espiritual" en el Jordán, "por la venida del Espíritu Santo"[25]. EvFel vendría a decir en este pasaje que se equivocan quienes afirman que María concibió del Espíritu Santo, porque Jesús al nacer de ella no poseía aún una "naturaleza espiritual". Ésta la adquirió en el bautismo, donde se operó su verdadero nacimiento en la historia[26]. El argumento aducido de que una mujer no puede concebir de otra, derivado de que el término siríaco para "espíritu" es femenino, se presenta como prueba evidente de que la "sustancia espiritual" de Jesús no puede proceder de su concepción en el seno de María.

Cabe aún otra forma de interpretar este pasaje de EvFel, como afirmación de la escuela oriental valentiniana. María no concibió del Espíritu Santo porque Jesús en cuanto a su "esencia espiritual" no procedía de ella, aunque hubiese aparecido a través de ella. Procedía del Padre (principio masculino) y del Espíritu Santo (principio femenino), como se afirmará más adelante en el n. 82a[27]. Por otra parte, la afirmación del parágrafo

---

Titum: PG 14,1304B), afirmaban junto con los ebionitas que Jesús nació de José y María; por otra, viendo en la generación normal de Jesús un argumento para explicar que asumió un cuerpo pesado e hílico para convertirlo después en leve y espiritual. Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica* I, 370-376. Sin embargo, el "otro padre" de 17c podría referirse al Demiurgo en cuanto que por él se lleva a cabo la formación del "cuerpo psíquico" de Jesús.

[24] Cf. B. Layton, *o. c.*, 232. Cf. también J. Menard, *o. c.*, 137.

[25] Cf. Hipólito, *Refutatio* VI 35,5-7. Para una precisión del dato de Hipólito y la exégesis de los valentinianos sobre Lc 1,35, cf. A. Orbe, *o. c.*, 330-344, espec. 339.

[26] Cf. nn. 81a y 81b, que, si se leen unidos, como hace Layton, no dejan lugar a dudas.

[27] En 82a se dice literalmente: "Si fuera posible expresar un misterio, el Padre de la totalidad se unió a la Virgen a la que había descendido, y un fuego le iluminó a él. Aquel día él reveló la gran cámara nupcial: por esto su cuerpo vino a la existencia. Aquel día salió de la cámara nupcial como el que viene a la existencia del esposo y la esposa; de esta forma Jesús elevó hasta ella (hasta la cámara nupcial) la totalidad". La

siguiente acerca de que "María es la virgen a la que las potencias no mancharon... (n. 17b)[28], inclina a pensar que en 17a no se está cuestionando la integridad virginal de María, sino más bien la forma de entender el nacimiento de Jesús. Éste, que, en cuanto Salvador o poseedor de una perfecta "esencia espiritual", no fue engendrado de María, nació sin embargo de ella como hombre, sin que en ese nacimiento intervinieran las potencias que rigen la generación humana[29]. En otras palabras, lo que

Virgen que descendió es aquí el Espíritu Santo o "Espíritu virginal" del mundo pleromático, principio femenino del que procede la sustancia espiritual (o "cuerpo") de Cristo. Según Menard, esta Virgen es María, Madre espiritual de Cristo, y esposa de la cámara nupcial, mientras que el Padre de la totalidad sería aquí el Salvador (cf. Menard, *o. c.*, 200, 202). De esta forma, "el Salvador es aquel que, por su unión con María, produce el Jesús terrestre", y "María sería la encarnación del Espíritu Santo, la Madre de los vivientes, la Sophia formada según la gnosis" (Menard, *o. c.*, 202). A. Orbe, en cambio, entiende -pienso que con mejor criterio- que la Virgen en esta sentencia es el Espíritu Santo que desciende sobre Cristo en el Jordán (cf. A. Orbe, *o. c.*, 333-334). En cualquier caso, se trata de una reflexión gnóstica bastante confusa en la que el texto de los evangelios canónicos no ha dejado otra huella que la mención de "la Virgen", quedando en la penumbra si se refiere o no a María.

[28] Otro texto bastante oscuro: "María es la virgen a la que las potencias no mancharon; es una blasfemia para los hebreos, es decir, para los apóstoles y los apostólicos. Esta virgen a la que las potencias no mancharon se manifiesta para que las potencias se manchen" (n. 17b). La reconstrucción de la última frase es insegura (cf. Menard, *o. c.*). Menard une este texto al anterior (n. 17 de Menard), y lo mismo hace Layton (n. 14 de Layton), con lo que la identidad de María (la virgen de Nazaret) y la virgen a la que las potencias no mancharon aparece más clara. Resultaría extraño en efecto que la mención de María en 17b no se refiriese a la virgen de Nazaret como en 17a, sino a una entidad celestial de la que, como fruto de la unión con el Padre, nace el Hijo de Dios. A los escasos testimonios sobre María como potencia celeste que cita A. Orbe abogando por esa interpretación de EvFel 17b (cf. A. Orbe, *o. c.*, 433-434), puede añadirse el de una homilía copta del s. VII que condena a "los herejes (Ebión y Carpócrates) que dicen ... que ella (María) es una *dynamis* del cielo que tomó forma de mujer, bajó a la tierra y fue llamada María" (A. Campagnano, *Ps. Cirillo di Gerusalemme. Omelie copte* [Milano 1980] nn. 7 y 20, pp. 156-157, 170-171). En el parágrafo 32 EvFel explica a qué mujeres corresponde el nombre de María: "Tres (mujeres) solían seguir siempre al Señor, su madre, (su) hermana y la Magdalena, llamada también su compañera. Pues María es el nombre de su madre, de su hermana y de su compañera". El dato, sorprendente, de una hermana de Jesús llamada María puede ser una interpretación de "la otra María" (Mt 27,61), a la que se da así el carácter de gnóstica.

[29] En efecto en los nn. 84-85 se usa "potencias" (δυνάμεις), para designar las fuerzas mezcladas de corrupción que intervienen en la generación humana.

nació de María en Belén no fue concebido de ella[30]. Y no lo fue porque, en la visión de EvFel, tal afirmación equivaldría a comprender la concepción de Jesús, el Salvador, como fruto de la unión en sentido teogámico entre el Espíritu Santo y María, lo cual es imposible por ser ambos de carácter femenino. Tal comprensión es la que en el fondo parece querer corregir EvFel, aunque para ello niegue a María la verdadera maternidad sobre Jesús en cuanto perfecto espiritual y, en consecuencia, en cuanto Salvador.

A nivel temático, más que literal, la tradición evangélica es recogida en otro parágrafo de EvFel en el que se contraponen Adán y Cristo: "Adán vino a la existencia de dos vírgenes, el Espíritu y la tierra virgen; por eso *Cristo nació de una Virgen* para reparar la caída que había ocurrido al principio" (n. 83). En esta sentencia, como en la que inmediatamente la precede[31], "la Virgen" puede representar no a María de Nazaret, sino al Espíritu virginal del mundo pleromático del que procede el Salvador. La misma contraposición entre las dos partes de la frase orientan a interpretarla de esta forma[32]. Esto nos mostraría cómo se recoge una expresión de tradición evangélica, "Cristo nació de una Virgen", dándole un significado muy distinto del que tiene en el Evangelio. Se juega con el término "Virgen", con el que se designa tanto a la Virgen de Nazaret, como a una entidad pleromática de carácter femenino[33]. La transposición entre ambas no aparece con claridad en EvFel, quizá porque no desarrolla con amplitud sus enseñanzas. En cualquier caso, da la impresión de que se trata más bien de mantener un tipo de expresión derivado

---

[30] Sobre el significado en contexto gnóstico de las expresiones *ex María* y *per Maríam*, cf. A. Orbe, *o. c.*, 412-448, espec. 433-434.

[31] Cf. nota 27 sobre el parágrafo n. 82.

[32] Así lo entienden, en efecto, Menard, que orienta a comprenderlo en el ámbito originario de la formación de Adán y viendo a "la Virgen" como la Eva espiritual (cf. Menard, *o. c.*, 203), y A. Orbe, que lo refiere al momento del bautismo en el Jordán, entendiendo por "la Virgen" al Espíritu Santo (cf. A. Orbe, *o. c.*, 370). También podría referirse a Nazaret manteniendo que la Virgen es el Espíritu Santo del que procede realmente -no de María- Jesús en cuanto Salvador; cf. lo dicho a propósito de 17a.

[33] Según los escritos gnósticos, tal entidad puede ser Barbelo, Sofía o Espíritu Santo.

del Evangelio, sin ser una cita expresa[34], con el que se vehicula una enseñanza de carácter gnóstico.

En EvFel no sólo aparecen reflejados los datos evangélicos sobre María, la madre de Jesús. Se habla también de José, como su padre, en la única sentencia en que se cita como fuente al apóstol Felipe[35]. En este caso, sin embargo, no hay ninguna resonancia directa de los datos de Mt 1-2; Lc 1-2. Los textos evangélicos que podrían estar subyacentes son más bien Jn 6,42; Mt 13,55; Lc 3,23. Es posible que el recurso a Felipe como testigo de esa tradición se deba precisamente a la convicción del autor de que tal tradición está ausente de la de los evangelios canónicos o no concuerda con ella.

c) Otra obra de Nag Hammadi en la que resuena la tradición evangélica sobre la concepción y el nacimiento de Jesús es el llamado *Tratado Tripartito.* También recoge la doctrina valentiniana, como EvFel, pero de una forma más orgánica, pues la presenta a modo de amplios desarrollos y no de sentencias sueltas[36]. Describiendo la acción del Logos-Salvador en la historia, TrTrip la ve no sólo en que tomó sobre sí la muerte de los que había determinado salvar, sino en que "aceptó, además, *ser concebido*

---

[34] Aunque, normalmente, las referencias de EvFel a la tradición evangélica siguen a Mt, en estos pasajes puede estar subyacente tanto Mt 1,18.20 como Lc 1,35. Cf. C. Tuckett, *o. c.*, 80.

[35] "El apóstol Felipe dijo: José el carpintero plantó un jardín (literalmente, un paraíso) porque necesitaba madera en su trabajo. El fue quien fabricó la cruz de los árboles que había plantado, y su simiente fue colgada de lo que había plantado. Su simiente era Jesús, y la planta la cruz" (n. 91). Este texto, como el del parágrafo 17c (cf. nota 26), parece suponer la paternidad física de José sobre Jesús (cf. Menard, *o. c.*, 136; A. Orbe, *o. c.*, 371-373). Por los parágrafos siguientes se ve que el texto se orienta a mostrar la contraposición entre el paraíso terrestre y el celestial, y entre los árboles que hay en ellos, el de la cruz y el de la vida. Del primero pendió Jesús como "simiente de José", es decir, en su esencia terrena; del segundo, que es el olivo, procede el crisma (alusión al bautismo).

[36] NHC I 51,1-138,25. La obra consta de tres partes (de ahí el título que se le ha dado), cuya unidad, tanto de autor como de contenido, plantea numerosas cuestiones. Cf. R. Kasser, "Les subdivisions du Tractatus Tripartitus (Codex Jung, pp. 51-140)": *Le Muséon* 82 (1969) 101-121; H. M. Schenke, "Zum sogennanten Tratatus Tripartitus des Codex Jung": *Zeitschrift Aegyptischer Sprache* (ZAegSpr) 105 (1978) 133-141. En vez del mito de Sophia, que aparece en otras obras valentinianas, aquí se encuentra el mito del Logos que atrae a sí todos los elementos de la creación, siguiendo y llevando a cumplimiento la voluntad del Padre.

y nacer en cuerpo y alma como un niño" (115,10-12). Aunque en el texto no se dice expresamente, ambos elementos -cuerpo y alma- son los que el Salvador habría tomado en el seno de María para aparecer en el mundo y llevar a cabo la obra de salvación de los gnósticos.

Pero TrTrip señala una diferencia entre éstos -los gnósticos, que también participan de cuerpo y alma- y el Salvador. Diferencia derivada precisamente del modo de su concepción: "Él apareció superior porque *se había hecho concebir* en la impecabilidad, en la incorrupción, en la pureza inmaculada" (115,15-19). Esa es la causa de que no participe de las pasiones, y sí en cambio los gnósticos (Cfr 116, 21-28). La concepción del Salvador es obra del Logos: de éste "recibió su carne; Él *lo concibió* en la manifestación de la luz, *según la palabra* de la promesa, a partir de su manifestación en el estado seminal" (114,10s). A diferencia de los gnósticos, que han recibido su forma, "por la plantación que está debajo, y que participan del mal presente en los lugares a los que llegaron" (116, 36-117,3)[37], Jesús está exento de la pasión, por las características de su concepción, que responden a que él es "imagen del Único que, según el cuerpo, es la totalidad" (116,29-30)[38].

En ningún momento aparece mencionada la concepción de Jesús por María, ni se nombra al Espíritu Santo, ni hay una referencia expresa a los textos evangélicos que la narran a pesar de que se utilicen algunos términos comunes a esos relatos. Sin embargo, subyace el tema de la concepción y el nacimiento de Jesús, interpretado desde categorías gnósticas, como motivo de fondo para presentar la singularidad del Salvador en su venida al mundo: naciendo como un niño asume la debilidad humana, pero sin perder su peculiaridad de ser impasible e imagen del Logos. No

---

[37] Téngase en cuenta que en TrTrip también los gnósticos proceden del Logos en cuanto que proceden de los acompañantes del Logos, de igual manera que en la doctrina valentiniana proceden de los ángeles que acompañaban al Salvador y de Sophia (cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I,5,6). En *Pistis Sophia* 8 encontramos una representación similar, pero más desarrollada, de la diferencia entre cómo viene a María "la sustancia espiritual" de Jesús, traída directamente por el Logos del gran Sabaoth, y cómo vienen las de los gnósticos, los discípulos, a través del mundo de los arcontes.

[38] TrTrip presenta al Salvador como "el Logos impasible que vino en carne", siguiendo evidentemente a Jn 1,14. La generación del Salvador como tal se debe al Logos espiritual, causa de todo lo que existe, y se sitúa en un nivel anterior a la historia, en el "estado seminal". Esta generación se proyecta después en la historia cuando Jesús recibe la esencia espiritual de Logos, que le constituye en Salvador. Sobre el momento de la unión del Logos con Jesús, TrTrp no aclara nada.

es difícil percibir en los pasajes de TrTrip una resonancia de la concepción virginal; pero no deja de sorprender que no acuda directamente al tema, ni a Lc 1,35, lugar de referencia bastante común en las reseñas que los Santos Padres hacen de los gnósticos[39].

III. CONCEPCIÓN DE JUAN BAUTISTA Y DE JESÚS

El paralelismo establecido por Lc 1-2 entre Juan Bautista y Jesús lo encontramos reflejado en el *Testimonio de la Verdad* (TVer)[40]. Dice así: "Juan fue engendrado por la palabra mediante una mujer, Isabel; y Cristo fue engendrado por la palabra mediante una virgen, María. ¿Qué significa este misterio? Juan fue engendrado mediante un vientre anciano y ya maduro; Cristo, en cambio, pasó a través del vientre de una virgen. Después de concebirlo, ella dio a luz al Salvador; pero se la encontró virgen de nuevo. ¿Por qué, entonces, os [equivocáis] y no indagáis estos misterios, que fueron hechos figura para vosotros?" (45,7-25).

Como en el evangelio de Lucas, también aquí hay una contraposición entre la concepción del Bautista y la de Jesús en cuanto a la forma en que ambos fueron concebidos: Jesús, de madre virgen; el Bautista, de madre anciana. El propósito de la obra es presentar, frente a los católicos y ciertos grupos gnósticos, cuál es la verdadera acogida de Cristo. Esta se realiza mediante la renuncia total al mundo y particularmente a la generación; la virginidad se incluye como medio indispensable. En este contexto se sitúa la comparación entre Juan y Jesús. Juan, que en el transfondo representa el bautismo, es testigo en el Jordán de que la generación carnal

---

[39] Cf., por ejemplo, Hipólito, *Refutatio* VII, 35,3-4, donde el Salvador se identifica también con el Logos celeste (desarrollo sin duda de Jn 1,14), pero cuyo nacimiento se explica haciendo exégesis de Lc 1,35: al Espíritu Santo se le identifica con Sophía; al Poder del Altísimo, con el demiurgo. Una exégesis similar, aunque en otro sentido, en la misma *Refutatio* VII, 26,8-9; *Excerpta ex Theodoto* 60.

[40] Corresponde a NHC IX/3 29,6-74,31. Editado con traducción inglesa por B. A. Pearson (Nag Hammadi Studies 15; Leiden 1981). Traducción alemana en K. Koschorke, "Der gnostische Traktat 'Testimonium Veritatis' aus dem Nag-Hammadi Codex IX": *ZNW* 69 (1978) 91-117. Esta obra, de la que se ha perdido casi la mitad del texto, polemiza tanto contra con los católicos como contra algunos gnósticos, entre los que menciona a los valentinianos y basilidianos. Representa, por tanto, otra forma de gnosticismo cristiano de tendencia, al parecer, ofita por el relieve que da a la serpiente como reveladora de la gnosis a Adán y Eva (cf. 45,7-74,30).

ha llegado a su fin[41]; Jesús, en cambio, muestra el otro camino, el de la virginidad, mediante su nacimiento virginal. Este acontecimiento es figura del nuevo nacimiento del gnóstico que se realiza por la acogida de la palabra y por la virginidad, y no tanto por el rito bautismal[42].

TVer no sólo recoge el dato evangélico de la concepción virginal de Jesús siguiendo a Lc, sino que alude a la virginidad *post partum* de María[43]. Por la forma de expresarse diciendo que "Juan fue engendrado" y "Jesús pasó a través de", puede colegirse que está suponiendo el advenimiento del Salvador *per Mariam*. El interés del escrito, sin embargo, no recae sobre este punto, sino que quiere poner de relieve la manera en que ha venido al mundo el Salvador: mediante la virginidad de María[44]. A primera vista, la comprensión que TVer presenta acerca de la concepción y el nacimiento virginales de Jesús no parece discrepar de la que tiene la Iglesia. Sin embargo, tal acontecimiento viene presentado en la obra como argumento contra la misma Iglesia, diciendo que ésta no ha entendido el misterio que allí se encierra, ya que sigue aceptando la generación. En este sentido, TVer malinterpreta los datos evangélicos.

---

[41] Cf. 29,25-30,5: "Juan da testimonio del descenso de Jesús (...); él conoció que la generación carnal había terminado. El río Jordán es el poder del cuerpo, es decir, de los placeres de los sentidos. El agua del Jordán es el deseo de la relación sexual. Juan es el arconte del vientre".

[42] Cf. 39,26-40,7: "Aceptamos que él nació de una virgen y tomó carne (...) ¿Hemos sido concebidos nosotros de un estado virginal y la palabra? Más bien hemos renacido de nuevo por la palabra. Esforcémonos, por tanto, como vírgenes..."

[43] Es posible que estén subyacentes las representaciones que encontramos en el *Protoevangelio de Santiago* XX. Cf. A. de Santos Otero, *Evangelios Apócrifos* (Madrid 1966) 179-180.

[44] En estos pasajes aparece con claridad que el Cristo, el Salvador, viene al mundo a través de su nacimiento de María. En 29,20 se dice que es en el Jordán donde sobreviene el Hijo del hombre sobre Jesús. Esto ha dado pie a pensar que en TVer hay dos representaciones contrarias sobre Cristo: una que le hace nacer de María, y otra que sitúa su aparición en el Jordán (cf. Koschorke, *l. c*). En realidad, ambas venidas de Cristo pueden conciliarse: el Salvador nace de María mostrando el camino de la virginidad, y, luego, en el Jordán viene sobre Él el Hijo del hombre precisamente para mostrar, mediante el retroceso de las aguas del río, que la generación representada en ellas ha llegado a su fin.

CONCLUSIÓN

Observamos ante todo que, en la literatura gnóstica de Nag Hammadi, los lugares en que aparece la anunciación a María y el nacimiento de Jesús son más bien escasos. El contexto de "anuncio angélico" se encuentra en dos obras (HipArc y EvEg) en las que precisamente la impronta cristiana ocupa un lugar secundario, y en ninguna de ellas se trasluce el trasfondo lucano de la anunciación. Más bien reflejan reminiscencias judaicas en general.

En cuanto a la concepción y nacimiento de Jesús se puede ver cómo, en una obra, el tema de la concepción virginal se proyecta al momento mítico originario en el que se establece el origen del Salvador (EvEg), y en otra se desliga de lo que realmente ocurre en María, refiriéndolo a la unión del Logos y el Espíritu Santo (EvFel). En ninguno de los dos casos se apela a los textos evangélicos, aunque están de alguna forma en el trasfondo. La comprensión que aparece en estas obras acerca de la encarnación del Salvador no cuadra, en efecto, con la del Evangelio. En otra obra, en cambio, los motivos evangélicos de la concepción y el nacimiento de Jesús se utilizan para mostrar la singularidad del Salvador (TrTrip), pero de una manera tan genérica que no se refleja ninguna referencia expresa al texto de Mt o Lc -quizá porque no se valoran estos textos-, y sí aflora en cambio Jn 1,14. La única referencia clara a los datos de Lc aparece sólo en Tver, en el contexto de polémica con la Iglesia y otros grupos gnósticos, a propósito de la verdadera aceptación del Salvador mediante la virginidad.

Si tenemos en cuenta el carácter propio de estas obras, podemos decir que, en unas de ellas, los datos evangélicos se han distorsionado desconectando la generación de Jesús en cuanto Salvador de la figura histórica de María. Esto sucede tanto en una obra gnóstica "cristianizada" posteriormente y de manera superficial (EvEg) como en otra que representa un cristianismo gnóstico desarrollado, pero un tanto ecléctico (EvFel). No parten por tanto de la tradición evangélica, sino que ésta es introducida, a su manera, en una visión previa del Salvador marcadamente gnóstica. En otras dos obras, por el contrario, se mantiene, implícita o expresamente, el trasfondo evangélico del nacimiento del Salvador de la Virgen María (TrTrip y TVer). La primera delata un afán de acercamiento a la doctrina católica desde posiciones gnósticas valentinianas y evita la referencia directa o la exégesis de Lc 1,35 o Mt 1,20. Quizá porque ya era polémica

entre ambos grupos. La segunda tiene un carácter tan fuertemente encratita que la enfrenta a católicos y gnósticos, y representa otra corriente gnóstica que ha integrado mucho más directamente los datos evangélicos de Lc 1-2. La polémica no se centra en la interpretación de tales datos (acentúa la virginidad de María), sino en su significado para quien acepta la verdad.

Todo ello viene a mostrar, en efecto, la diversidad de enfoques y puntos de partida al presentar la concepción y el nacimiento de Jesús, siempre en relación, de una u otra forma, con el advenimiento del Salvador. A pesar de la escasez de referencias, a la luz de los datos analizados podríamos decir: *a)* Que el tema de anuncio angélico, presente en obras superficialmente cristianizadas (HypArc y EvEg), se pierde en las que representan un gnosticismo cristiano desarrollado. *b)* Que los datos evangélicos sobre la concepción y el nacimiento de Jesús se desvinculan en cierto modo de María y se proyectan al ámbito mítico, tanto al ser integrados secundariamente en una obra gnóstica (EvEg) como en la presentación de una síntesis gnóstica cristiana derivada, al parecer, de la corriente valentiniana (EvFel). *c)* Que esos mismos datos se asumen de algún modo, pero sin adquirir ningún relieve, en un intento por parte gnóstica (valentiniana) de acercamiento a la gran Iglesia (TrTrip). *d)* Que, por otro lado, se asumen plenamente en otra obra gnóstica enfrentada a la Iglesia y a los principales grupos gnósticos (TVer).

En resumen, la literatura gnóstica que nos ha llegado de Nag Hammadi muestra la escasa relevancia que para los autores de aquellas obras tuvo el texto evangélico sobre el nacimiento de Jesús, y cómo tales autores aludieron a él de forma genérica poniéndolo al servicio de sus propias representaciones del Salvador.

TRASFONDO SEMITICO DE LUCAS 1-2

LUIS DÍEZ MERINO
Universidad de Barcelona

La frecuencia del empleo de hebraísmos en Lc 1-2 llevó a P. de Lagarde [1] a sugerir que estos dos capítulos delataban un colorido hebreo, no arameo ni griego. Pero Lagarde no explicó con detenimiento el origen de tales hebraísmos.

A. Resch [2] pensó que los hebraísmos de Lc 1-2 se habían producido porque el evangelista había traducido de un original hebreo. Pero el mismo Resch percibía que lo que demuestra en primer lugar la presencia de hebraísmos es la estrecha relación existente entre estos capítulos y el AT griego. Por su parte, G. Dalman [3] creyó que la mitad de los hebraísmos señalados por A. Resch en Lc 1-2 deberían ser tachados, ya que Resch suponía que Lucas había sido el traductor. P. Joüon [4] subrayó que Lucas, después de un fragmento escrito en el más elegante estilo griego (Lc 1,1-4), comienza su narración en un modo hebraizante, sin duda imitando el griego de los LXX, y se preguntaba: "Un libro santo como el evangelio de Jesús, ¿no debe estar escrito en la lengua de los Libros Santos? Los hebraísmos o septuagintismos son particularmente frecuentes en los dos primeros capítulos".

Tres métodos se nos ofrecen para afrontar el estudio de los semitismos de Lc 1-2: *a)* recoger en síntesis todos los semitismos destacados en las gramáticas especializadas del Nuevo Testamento griego, por ejemplo la

---

[1] P. de Lagarde, *Mittheilungen* III (Göttingen 1889) 345.

[2] A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus* (Leipzig 1897) 30-56.

[3] G. Dalman, *The Words of Jesus,* considered in the Light of the Postbiblical Jewish Writings and the Aramaic Language (Edinburgh 1902) 39.

[4] *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ.* Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenue du substrat sémitique (Verbum Salutis 5; Paris 1930) 279, n. 5.

abundante colección ofrecida por F. Blass / A. Debrunner[5]; *b)* sintetizar los tratados sistemáticos sobre los semitismos, por ejemplo el de Salvador Muñoz Iglesias[6]; *c)* proceder a una lectura reposada y directa del texto, subrayando en cada caso lo que se pueda interpretar como semitismo, y para ello buscar siempre el respaldo de los textos y de los investigadores. Éste es el procedimiento que ensayamos en el presente trabajo, dejando aparte el procedimiento de los simples paralelos[7].

I. EL ANUNCIO A ZACARÍAS

Lc 1,5: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου (lit. "en los días de...") es un hebraísmo que significa "en el tiempo de..." (cf. Mt 2,1). Tal modo de expresarse no es habitual en griego, pero se encuentra en los LXX como calco de la correspondiente expresión hebrea. En hebreo bíblico no existe un término habitual con el significado de "tiempo" en sentido durativo (cf. Mt 23,30; 28,20; Lc 1,5 etc.)[8]. J. Jeremias[9] habla de un "biblicismo" al que se recurre con frecuencia precisamente por no existir tal término en hebreo ni en arameo palestino. Cuando se quiere indicar "el tiempo de la vida" o la "duración de un reinado" (como en Lc 1,5), se recurre a la palabra "días" + un nombre propio en genitivo. ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου tiene tres paralelos en Lc 4,25 (Elías), Lc 17,26 (Noé) y Lc 17,28 (Lot). En otros lugares aparece sin artículo: ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου (Mt 2,1) y ἐν ἡμέραις Νῶε (1 Pe 3,20).

---

[5] F. Blass / A. Debrunner, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento.* Nuova ed. di Friedrich Rehkopf, ed. italiana Giordana Pisi (Brescia 1982) nn. 36-40, 53, 55-57 y p. 619.

[6] S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia,* III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid 1987) 270-280.

[7] Éste fue el sistema empleado por M. Smith, "Tannaitic Parallels to the Gospels" (JBL Monograph Series VI; Philadelphia 1951), constata paralelos verbales, idiomáticos y semánticos, paralelos de forma literaria y de tipos de asociación, paralelos completos, paralelos de paralelismo, paralelos con diferencia fija, paralelismo de Mt y Lc comparados con los de la Misná y la Tosefta. El mismo sistema fue empleado por H. L. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II (Munich 1922-28, ³1961) 55-153.

[8] P. Joüon, *L'Évangile,* p. 279 n. 5; p. 5, nota a Mt 2,1.

[9] J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (Göttingen 1980) 60s.

ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά. En las dos obras de Lucas (evangelio [= Lc] y Hechos) se encuentran numerosas construcciones de genitivo que no tienen artículo en el nombre regido por ese genitivo. El hecho de que en tales casos el NT no utilice artículo en el nombre regido hace suponer generalmente un estado constructo subyacente, estado que no soporta el artículo. La lista de los casos en que la doble obra de Lucas emplea estas construcciones de genitivo sin artículo son numerosas: αἷμα Ἅβελ - Ζαχαρίου (Lc 11,51), ἀνάστασις νεκρῶν (Hch 17,32; 23,6; 24,21; 26,23), ἄνθρωποι εὐδοκίας (Lc 2,14), ἀποκάλυψις ἐθνῶν (Lc 2,32), etc. [10]

καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών. El καὶ empleado para la coordinación de frases independientes (καὶ *relativum)* es un hebraísmo que se encuentra también en la lengua vulgar. Lucas lo usa raramente (Lc 6,6; cf. Mc 3,1; Hch 9,10) porque no le parece elegante, aunque no puede evitarlo en materiales que toma de Mc (Mc 2,15 con Lc 5,29; Mc 9,4 con Lc 9,30). De todos modos, lo emplea con preferencia en la fórmula donde aparece ὄνομα (Lc 1,5.13.27.31.49; 24,47; Hch 9,10). El empleo del καὶ *relativum* en Lc es atribuido por J. Jeremias [11] a la tradición prelucana.

καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ. En esta frase falta el verbo εἶναι como cópula. Tal fenómeno no es desconocido en griego clásico, si bien se emplea con menos frecuencia que en el estilo semítico, donde lo normal es la ausencia de cópula. El mismo fenómeno se constata repetidamente en la doble obra lucana: 27 veces en Hch, y no menos de 22 en el evangelio de la infancia (Lc 1,5bc.18.26.27ab.38.42bc.43.45.49.50.68; 2,12. 14ab.25bc.36.37) [12]. Estas cifras revelan un fuerte contraste entre Hch y el evangelio de la infancia. En Hch tendría que aparecer 220 veces según el cálculo de J. Jeremias [13]. Sin duda, la frecuencia con que se da el fenómeno en el evangelio de la infancia (dos veces en Lc 1,5) se debe atribuir al estilo semitizante. Pero, como en otras ocasiones Lc emplea la cópula —especialmente en los materiales que no le son comunes con Mc—,

---

[10] J. Jeremias, *Die Sprache,* 19s, ofrece una lista bastante completa, sin ser exhaustiva, de estos casos: son 60 ejemplos, de los cuales algunos se repiten en la doble obra de Lucas hasta 11 veces (χείρ κυρίου).

[11] *Ibíd.*, 20.

[12] J. A. Moulton / N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek,* III: *Syntax* (Edinburgh 1963) 299.

[13] J. Jeremias, *Die Sprache,* 24.

N. Turner piensa que el evangelista prefiere emplearla fuera de los casos en que se trata de frases hechas, títulos, o bien exclamaciones e interrogaciones. Por eso este autor opina que los lugares donde no aparece la cópula son prelucanos. En Lc se dan 91 casos de ausencia de cópula, y esto indicaría su carácter prelucano. De ahí que J. Jeremias [14] piense que la ausencia de cópula en las palabras de la última cena sobre el cáliz (Lc 22,20) suponen una mayor antigüedad que en la fórmula transmitida por Pablo (1 Cor 11,25).

1,6: πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς. "Caminar *en* los mandamientos, *en* la justicia, *en* la ley, etc." es un hebraísmo frecuente que equivale a הלך ב; por ejemplo, en Is 33,15; Sal 89,31; 119,1; Ez 5,6.7; 16,21; 20,13.18 (Ez lo repite con frecuencia). En Lc 1,6 significa "comportarse observando los mandamientos" [15]. Este hebraísmo se encuentra también en otros pasajes del AT (Dt 28,9; 1 Re 3,14 etc.).

καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου. Los autores helenistas emplean en el estilo bíblico algunas expresiones como ésta de Lc. Un escritor hebreo-judío puede emplear tales expresiones (que se constatan en su mayoría en modos de dicción lucanos) cuando imita conscientemente la lengua del AT; pero el modo popular de expresarse era totalmente diferente. En esas ocasiones se evitaba cuidadosamente el nombre de Dios y se empleaba cualquier otro sustantivo divino, como ההכל, התורה, בית המדרש [16], o bien se recurría a meras insinuaciones del nombre de Dios.

δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ. El término δίκαιοι es de gran alabanza y designa la santidad en su sentido completo (Ez 18,5.9. 11.19.21.22.24.26). De hecho, había llegado a significar algo más que una cuidadosa observancia de los deberes legales. La adición de la expresión hebrea ἐναντίον τοῦ θεοῦ (Hch 8,21; Gn 6,8.11.13; 7,1; 10,9) da a δίκαιοι su significación más plena: Zacarías e Isabel eran santos de tipo veterotestamentario. También Simeón es denominado δίκαιος (Lc 2,25), así como José (Mt 1,19).

1,7: οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον. εἶναι con dativo, aun cuando es una expresión griega, también es semítica [17], y en Lc tiene probablemente

[14] *Ibíd.*, 21 n. 23.

[15] P. Joüon, *L'Évangile*, 279s.

[16] G. Dalman, *The Words of Jesus*, 183.

[17] M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Roma 1960) 127s.

matiz semítico. En otra ocasión el mismo Lc emplea la expresión ἄτεκνος (Lc 20,28s), que es exclusivamente lucana. De hecho, Mc 12,19 dice καὶ μὴ ἀφῇ τέκνον (cf. Dt 25,5), y Mc 12,20 οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα.

προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις. προβαίνω, en sentido temporal, aparece solamente en los relatos de la infancia de Lc (Lc 1,7.18; 2,36) y se puede considerar como un hebraísmo (בוא בימים: Gn 18,11; 24,1; Jos 13,1; 23,2; 1 Re 1,1). El hecho es considerado por J. Jeremias[18] como una prueba de que a este texto subyace una tradición prelucana.

1,8-9: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ... ἔλαχε. Ya P. Joüon[19] advertía que Lc había efectuado una acomodación griega del hebraísmo καὶ ἐγένετο, que en Lc se aprecia a partir de 1,23. Se podría traducir por "y sucedió" con un sentido un tanto difuminado, lo que equivaldría a "ahora bien" (cf. Mt 2,7; 7,28)[20]. La construcción ἐν τῷ con acusativo e infinitivo, aun cuando es griega, usada con sentido temporal es un giro hebreo[21].

ἐγένετο δέ es una expresión exclusiva de Lucas dentro del NT: 17 veces en Lc (7 en los materiales comunes con Mc) y 21 en Hch. Lucas suele ofrecer una construcción tripartita: fórmula introductoria con ἐγένετο, determinación temporal y frase añadida a un verbo finito precedido o no de καί. Tal construcción que aparece también en los LXX, sería traducción del hebreo ויהי, más determinación temporal, más ו consecutivo o copulativo con verbo finito. καὶ ἐγένετο, que aparece también en Mt (6 veces) y en Mc (2), es frecuente en Lucas: 33 veces en Lc y una en Hch (no contamos las 18 veces que aparece en Hch como griego de acomodación). Esta desproporción a favor del evangelio lucano podría deberse, según J. Jeremias[22], a la fuente empleada; sin embargo, hay que tener en cuenta que se halla 10 veces en materiales comunes con Mc (Mc 5,12.17; 8,22; 9,18.28.33.37; 18,35; 19,29; 20,1). Por tanto parece más bien una peculiaridad lucana explotada solamente en Lc.

El otro fenómeno de este verso lucano, el infinitivo con artículo, ha sido analizado detenidamente por F. Blas / A. Debrunner[23]. Aunque se

---

[18] J. Jeremias, *Die Sprache,* 15.

[19] P. Joüon, *L'Évangile,* 280.

[20] K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament,* I: *Satzlehre Teil* (Göttingen 1962) 314 n. 5; 39 n. 2.

[21] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 128.

[22] J. Jeremias, *Die Sprache,* 25s.

[23] F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen*

da en todo el NT, es más frecuente en Lucas y Pablo. La estadística es significativa: 24 veces en Mt, 13 en Mc, 70 en Lc, 4 en Jn, 51 en Hch, 107 en Pablo, 23 en Heb. ἐν τῷ con infinitivo se encuentra en lugares comunes a Mc y Lc (Lc 5,12; 8,40.41; 9,18.29.33.34.36). Además de ἐν τῷ con infinitivo, hallamos otras expresiones similares en las que el infinitivo va precedido de otros giros preposicionales: διὰ τό (5 veces en Mt, 3 en Mc, 8 en Lc, 8 en Hch), ἕως τοῦ (Hch 8, 40), μετὰ τό (1 vez en Mt, 2 en Mc, 2 en Lc, 6 en Hch), πρὸ τοῦ (una vez en Mt, 2 en Lc, 3 en Jn, 1 en Hch, 2 en Pablo), πρὸς τό (5 veces en Mt, 1 en Mc, 1 en Lc, 1 en Hch, 3 en Pablo). Dada la frecuencia con que Lucas emplea el infinitivo con artículo, se podría hablar de fórmula lucana [24].

1,8: ἔναντι τοῦ κυρίου. Cf. lo dicho sobre 1,6.

1,9: εἰς τὸ ναὸν τοῦ κυρίου. Como en el caso anterior.

1,10: πᾶν τὸ πλῆθος. πλῆθος, término preferido por Lc (2 veces en Mc, 8 en Lc, 16 en Hch, 2 en Jn), significa "asamblea" y corresponde a קהל (cf. Lc 23,1; Hch 23,7) [25]. Lo mismo vale para el término λαός, empleado con preferencia por Lc (14 veces en Mt, 2 en Mc, 36 en Lc, 48 en Hch, 2 en Jn).

ἦν προσευχόμενον. Construcción perifrástica donde, en lugar de la forma simple verbal, se emplea una perífrasis con εἶναι y participio. Es un fenómeno mucho más frecuente en Lc que en los demás autores neotestamentarios (5 veces en Mt, 15 en Mc, 39 en Lc, 25 en Hch); en el evangelio de la infancia (Lc 1,10.20.21.22; 2,33.51). También encontramos la construcción εἶναι + participio presente: 12 veces en lugares comunes a Mc y Lc (Lc 4,38.44; 5,16.17a.29; 6,13; 8,40; 9,18; 19,47; 21,24; 22,69; 23,53). M. Zerwick [26] explica el empleo de la construcción perifrástica por un influjo arameo, mientras que G. Björck [27] niega tal influjo; otros piensan que se debe a la fuente semítica empleada por Lc [28].

Griechisch (Göttingen [14]1976) par. 398-404.

[24] K. Beyer, *Semitische Syntax*, 46-48, señala las 18 formas de expresar el tiempo mediante este giro y describe ampliamente este hebraísmo en pp. 29-62.

[25] P. Joüon, *L'Évangile*, 280.

[26] M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Roma 1960) n. 361.

[27] G. Björck, Ἦν διδάσκων. *Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen* (Uppsala [6]1968) comentario a Hch 1,10.

[28] J. H. Moulton / W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek* (Edin-

1,11: ἄγγελος κυρίου. Por primera vez aparece en el evangelio de Lc el genitivo κυρίου sin artículo. Este empleo era inusual en la lengua coloquial entre los judíos[29]. ἄγγελος no es aquí "*el* ángel del Señor" del AT: está definido por κυρίου como un mensajero de Dios. Se trataría de uno de los ἄγγελοι (τοῦ) θεοῦ (Mt 22,30; Lc 12,8s). J. Jeremias[30] opina que κυρίου sin artículo traduce el tetragrama sagrado. La expresión ἄγγελος κυρίου aparece en Lc y en Pablo, pero también en otros pasajes del NT (8 veces en Mt, 2 en Mc, 15 en Lc, 3 en Jn, 11 en Hch, 18 en Pablo). Dando un paso más, J. Jeremias[31] afirma que el uso de κυρίου acompañado de un nombre es un "biblicismo", presente en expresiones muy concretas del NT. Esos lugares serían prelucanos, puesto que Lc designa con κύριος a Dios solamente desde 3,4, mientras que en las expresiones de su propia cosecha refiere este título a Jesús.

1,12: φόβος ἐπέπεσεν επ' αὐτόν. Es una expresión semítica que aparece también en los LXX. En el NT se encuentra solamente en Ap 11,11 y en la obra de Lucas (Lc 1,12; Hch 19,17). Existen otras expresiones similares en Lc 1,65; Hch 5,5.11. No obstante, en otras ocasiones Lc emplea la figura etimológica φόβον φοβεῖσθαι (Lc 2,9; cf. Mc 4,41; 1 Pe 3,14), que no parece expresión lucana[32].

1,13: μὴ φοβοῦ. Es una expresión del AT que aparece en las teofanías en relación con la angustia ante lo sobrenatural. Es frecuente en Lucas (Lc 1,13.30; 2,10; 5,10; 8,50; Hch 18,9; 27,24), pero también aflora en otros lugares del NT (Mt 14,27; 17,7; 28,5.10; Mc 5,36; 6,50; Jn 6,20; 12,15; Ap 1,17); significa "no sigas teniendo miedo, deja de temer"[33].

καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ. M. Zerwick[34] piensa que lo que se intenta expresar aquí no es una predicción, sino un mandato; por lo tanto se trata de un semitismo en el que se usa el futuro en lugar del imperativo. Cuando se emplea καὶ καλέσεις, el καὶ es una forma hebraizante para indicar la coordinación de las palabras con frases autónomas, proce-

burgh 1960, reed.) 451.

[29] G. Dalman, *The Words of Jesus,* 103 n. 2.

[30] J. Jeremias, *Die Sprache,* 31.

[31] *Ibíd.,* 36.

[32] *Ibíd.,* 32s, n. 84.

[33] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 129; íd., *Graecitas biblica,* n. 246.

[34] *Ibíd.,* 128.

dimiento que no parece lucano[35]. El empleo de καλέω τὸ ὄνομα τίνος con el nombre en nominativo es un procedimiento habitual en los LXX (Gn 16,11; 17,19; Is 7,14) y también en el NT (Lc 1,13.31; cf. Mt 1,21.23; Lc 2,21).

1,14: καὶ ἔσται χαρά σοι. Ésta es la lectura del *Greek New Testament*[36], pero en el códice D se lee: καὶ ἔσται σοι χαρά, lo cual concierta con el orden arameo de la frase. La primera construcción es legítima en griego y también correcta en dicción semítica[37].

πολλοί es un término inclusivo que se encuentra en Lc (Lc 1,14.16; 2,34.35; 7,47). Se puede traducir: "y grande será el número de los que..."[38]

1,15: ἐνώπιον (τοῦ) κυρίου. ἐνώπιον con genitivo significa "ante la faz" o "delante" y traduciría el hebreo לפני[39].

καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ. σίκερα es la forma aramea (hebr. שׁכר) que significa "bebida fuerte"[40]. La doble negación οὐ μή y οὐ traducen indiscriminadamente el hebreo לא[41].

1,16 (cf. Lc 1,14): πολλοί inclusivo[42] se encuentra en Lc y Hch, concretamente cinco veces en fragmentos ausentes de Mc (Lc 1,14.16; 2,34.35; 7,47).

ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν (6 veces en Lc, 2 en Hch, 11 en Ap, Mc 2, Mt 3). Es un modo de designar a Dios frecuente en los LXX (se repite en la recitación del *Shemá)*. Lc lo emplea en pasajes no comunes con Mc; fuera de Lc 1,16.32, siempre se halla en citas del AT (Lc 1,68; 4,8.12;

---

[35] J. Jeremias, *Die Sprache,* 35.

[36] K. Aland / M. Black / C. M. Martini / B. M. Metzger / A. Wickgren (eds.), *The Greek New Testament* (Stuttgart [2]1968).

[37] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [3]1967) 51.

[38] J. Jeremias, πολλοί, en *TWNT* 6, 540-543.

[39] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 128.

[40] W. Bauer / W. F. Arndt / F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago-Cambridge 1964) 757s; por su parte, F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Roma [4]1978) col. 1201 lo define: "quivis potus inebrians alcoholicus" (incluido el vino, Nm 28,7), aunque generalmente se excluye el vino y se entiende una bebida proveniente del trigo, las manzanas, los dátiles o la miel, y aduce el testimonio de S. Jerónimo, ML 22,536s; el paralelismo οἶνος καὶ σίκερα aparece con frecuencia en LXX: Lv 10,9; Nm 6,3 etc.

[41] M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 444.

[42] J. Jeremias, πολλοί en *TWNT* 6, 540-543.

10,27). También Hch lo presenta en citas del AT: κύριος (Hch 2,39; cf. Jl 3,5). κύριος ὁ θεός σου (Hch 3,22; cf. Dt 18,15.18 en LXX).

1,17: ἐνώπιον αὐτοῦ (cf. 1,15). Ya hemos dicho que es traducción de לפני. Lc emplea ἐνώπιον con preferencia a ἔμπροσθεν (Lc 7,27) y ἐναντίον (Lc 1,6), términos que suele evitar, y a ἔναντι (Lc 1,8), que sólo usa raramente. ἐνώπιον no se encuentra en Mt ni en Mc; Jn lo emplea únicamente una vez en 20,30. En Lucas, por el contrario, aparece con mucha frecuencia: Lc 22 veces, Hch 13 veces. Fuera de los evangelios se encuentra en Pablo (Pastorales, 8 veces; restantes cartas, 6 veces) y en el corpus joánico (32 veces en Ap). Se sospecha que este uso de ἐνώπιον es prelucano [43].

ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει. Este par de vocablos se transmite con frecuencia en el NT. Pablo (1 Cor 2,4; 1 Tes 1,5) y Lucas lo utilizan unas veces en forma paratáctica con καί (Lc 1,17.35; Hch 10,38); otras, en forma genitival (Lc 4,14; Hch 1,8; Rom 15,13.19). El empleo paratáctico indica influjo semítico [44] y puede ser prelucano [45]. Resulta notable en Lc 1,13-17, donde en el diálogo del ángel se emplea 8 veces el καί.

1,18: προσβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις. Este giro aparece solamente en el evangelio de la infancia de Lc (Lc 1,7.18; 2,36). La construcción con ἐν, en vez de genitivo, dativo o acusativo, se conoce en los LXX, pero hay que considerarla como un hebraísmo (בא בימים: Gn 18,11; 24,1; Jos 13,1; 23,2; 1 Re 1,1); lo mismo se ha de decir de la ausencia de la cópula εἶναι. Aunque este fenómeno es conocido también en griego clásico, la frecuencia con que se da en Lc supone un influjo semítico [46].

1,19: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Como en 1,6.

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν. Esta fórmula es un reflejo de la hebrea ויען ויאמר o de su correspondiente aramea ענה ואמר [47]. ἀποκριθεὶς ... εἶπεν, que como frase introductoria se encuentra principalmente en los LXX (Gn, Tob, Dn), es considerada como un septuagintismo. La fórmula aparece en el NT (sinópticos y Hch) hasta 91 veces (48 en Mt, 7 en Mc, 30 en Lc, 6 en Hch). Otras fórmulas alternativas lucanas son:

---

[43] J. Jeremias, *Die Sprache*, 38.

[44] M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 450-454.

[45] J. Jeremias, *Die Sprache*, 38.

[46] *Ibíd.*, 20-22; M. Black, *An Aramaic Approach*, 131.

[47] M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 366.

ἀποκριθεὶς ἔλεγεν (Lc 3,11; 13,14), ἀποκριθεὶς ἔφη (Lc 23,3.40), ἀποκριθεὶς λέγει (Lc 11,45; 13,8; 17,37).

ὁ παρεστηκώς ἐνώπιον. Es una frase hebrea que se aplica a los ministros del rey, los cuales están a su servicio para ejecutar sus órdenes [48].

1,20: καὶ ἰδού. Aparece aquí por primera vez en Lc esta partícula de unión que corresponde a והנה. En el NT la usan principalmente Mt (27 veces) y Lucas (26 veces en Lc y 8 en Hch). Está ausente de Mc y de Jn. En Pablo aparece una vez, y 12 en Ap.

ἔσῃ σιωπῶν. La construcción perifrástica es frecuente en Lucas (39 veces en Lc, 25 en Hch), mientras que los otros sinópticos la emplean menos (Mt, 5 veces; Mc, 15). M. Zerwick [49] atribuye la construcción perifrástica en el griego del NT a influjo semítico, y más específicamente a influencia aramea.

πληρωθήσονται. Tenemos aquí uno de los 74 casos en que Lc emplea la pasiva divina preferentemente en labios de Jesús: 15 de estos casos son comunes a Mc, y 59 propios de Lc. Esta pasiva divina se encuentra 29 veces en los *Logia* (Q). Por un prurito de celo en la observancia del segundo mandamiento (Ex 20,7; Dt 5,11), ya antes del nacimiento de Jesús [50] se había prohibido en el judaísmo el empleo de nombres divinos, y para expresar la acción y los sentimientos divinos [51] se recurría a perífrasis tanto en hebreo como en arameo.

1,21: καὶ ἦν ὁ λαός προσδοκῶν. Cf. *supra* ἔσῃ σιωπῶν.

καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν. ἐν τῷ χρονίζειν se puede entender en sentido temporal ("cuando"), y así lo emplea Lc 1,8s, o bien en sentido causal ("por cuanto", "porque"), sentido no usual en el NT [52]. Con θαυμάζω indica el objeto sobre el que recae la admiración (cf. sentido de ἐπί en Lc 2,33; 4,22; 9,43; 20,20), respondiendo así a la preposición על con el תמה ("extrañarse de algo"). Pero es de notar que el objeto sobre el que recae una acción va precedido muy frecuentemente en hebreo por la

[48] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 129.

[49] M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 360-361.

[50] G. Dalman, *The Words of Jesus,* 120; en pp. 182-234 aduce todos los sustitutivos divinos.

[51] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1977) 21-27, donde analiza todas las pasivas divinas.

[52] J. Jeremias, *Die Sprache,* 44.

preposición ב, que en muchas ocasiones tiene usos semejantes a los de על; por ejemplo, en Sir 1,21 (μὴ θαυμάζε ἐν ἔργοις ἁμαρτώλου, que corresponde al hebreo אל תתמה ב)[53]. En este caso, el ἐν de Lc sería probablemente semítico: Lucas ha preferido aquí esa preposición a ἐπί porque el objeto de la extrañeza dura un tiempo considerable, lo que corresponde al empleo del hebreo ב. Por lo cual el ἐν no es propiamente temporal ni causal, sino un ἐν local o figurado, que denota aquello que lleva la acción[54].

1,22: ὀπτασίαν ἑώρακεν. Es un caso de figura etimológica (cf. la misma en Lc 24,23), con la cual se pretende reforzar el verbo con un acusativo de objeto interno empleando la misma raíz verbal. No parece de preferencia lucana (cf. Lc 8,25 con Mc 4,41; Lc 21,23 con Mc 13, 19)[55], aunque aparece en Hch (Hch 2,17 con Jl 3,1; Hch 7,49 con Is 66,1; Hch 13,41 con Hab 1,5) cuando se cita el AT (LXX); por ello se considera septuagintismo. Lucas prefiere el reforzamiento del verbo mediante un sustantivo en dativo. Por lo demás, Lc emplea esta figura en pasajes no comunes con Mc (Lc 1,22.73; 2,8.9; 6,48.49; 7,29; 11,46; 12,50; 24,23). Da la impresión, pues, de que los textos en que aparece la figura son prelucanos[56].

1,23: καὶ ἐγένετο[57]. Es la primera vez que Lc emplea este giro (cf. lo dicho a propósito de 1,8, donde aparece ἐγένετο sin καί). Aquí tiene un matiz tan diluido que bastaría traducir "y"[58]. En Lc se encuentran 33 casos de καὶ ἐγένετο, y en cinco de ellos (Lc 1,23.41; 2,15; 11,1; 19,29) sigue una conjunción. ὡς (la que aparece aquí) es usada con predilección por Lc (1 vez en Mc, 18 en Lc, 29 en Hch, 18 en Jn, 4 en Pablo).

αἱ ἡμέραι. Hebraísmo. Cf. sobre 1,5.

1,24: μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας. Esta expresión tiene un solo paralelo en el NT: Hch 21,15. Se trata de un "biblicismo" reiterado en

---

[53] H. L. Strack, *Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs,* H. 1.

[54] P. Joüon, *L'Évangile,* 280s.

[55] J. Jeremias, *Die Sprache,* 45 y 75.

[56] *Ibíd.,* 75, n. 97.

[57] K. Beyer, *Semitische Syntax,* 29-62, dedica un largo estudio a este fenómeno a través de todo el NT.

[58] P. Joüon, *L'Évangile,* 282.

Lucas[59]. Ni el hebreo ni el arameo tienen un término para expresar "tiempo" en sentido durativo.

1,25: ἐν ἡμέραις αἷς. Es un hebraísmo equivalente a "en el tiempo en que".[60]

II. EL ANUNCIO A MARÍA

1,26.27a: ᾗ ὄνομα ... ᾧ ὄνομα. Esta construcción elíptica de pronombre en dativo + ὄνομα sin artículo + nombre propio se encuentra solamente en Lucas (Lc 1,26.27a; 2,25; 8,41; 24,13; Hch 13,6). La ausencia de la cópula εἶναι puede delatar un hebraísmo, aunque no sea ajena a la lengua griega[61].

1,27: ἐξ οἴκου Δαυίδ. La ausencia de artículo delante del genitivo puede depender de la sensibilidad griega, pero también puede suponer un sustrato hebreo, un estado constructo[62].

καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ. Existen aquí tres fenómenos que pueden depender de la fuente hebrea subyacente: *a)* la falta de la cópula εἶναι; *b)* la coordinación de frases mediante καὶ, pese a que se trata de frases autónomas; *c)* la forma semitizante del nombre Μαριάμ. La falta de cópula también se conoce en griego clásico, pero no con tanta frecuencia como en las lenguas semíticas. El fenómeno se encuentra tanto en Hch (27 veces) como en Lc (91 veces), aunque Lucas prefiere poner la cópula[63].

Μαριάμ. Es el nombre de la madre de Jesús en el evangelio de la infancia; pero alternan dos formas: la semítica Μαριάμ (10 veces: Lc 1,27.30.34.38s.46.56; 2,5.16.34) y la helenizada Μαρία (2 veces: Lc 1,41; 2,19). Además, Μαριάμ no lleva artículo (excepto en Lc 2,16), mientras que Μαρία lo lleva en los dos casos (Lc 1,41; 2,19). El doble empleo no obedece a que sea nominativo, pues en este caso encontramos la doble forma: Μαριάμ (Lc 1,27.34.38s.46.56) y Μαρία (Lc 2,19).

---

[59] J. Jeremias, *Die Sprache,* 15s.

[60] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 129.

[61] J. Jeremias, *Die Sprache,* 20 y 40.

[62] *Ibid.,* 18.

[63] J. H. Moulton / N. Turner, *A Grammar,* 304; J. Jeremias, *Die Sprache,* 21.

Incluso en Hch, donde solamente aparece una vez (Hch 1,14), la transmisión textual es doble: Μαριάμ (Alejandrino, Vaticano, Efrem, Beza) y Μαρία (Papiro Bodmer XVII, del s. VII).

1,28: ὁ κύριος. En Lc 1-2 el empleo de κύριος difiere del resto del evangelio (Lc 3-24). En el evangelio de la infancia se emplea 27 veces: en 24 casos se refiere a Dios, y en 3 (Lc 1,43.76; 2,11) a Jesús. La aplicación del título a Dios parece responder a un uso prelucano, mientras que la aplicación a Jesús es un uso lucano normal [64]. En Lc 3-24 se emplea 37 veces referido a Jesús, y 9 a Dios en citas de los LXX (Lc 4,8.12.18.19; 10,27; 13,35; 19,38; 20,37.42).

1,30: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. Fórmula típicamente hebrea. Aparece ya, dirigida a Noé, en Gn 6,8 (cf. Gn 18,3; 39,4) [65].

1,31: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ. Sobre καὶ ἰδού cf. lo indicado a propósito de 1,20: es traducción del hebreo הן, והנה [66]. La frase entera es empleada por Lc como un "futurum instans" [67].

καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. El empleo del futuro de indicativo en el Nuevo Testamento por influjo semítico tiene fuerza de imperativo categórico: "he aquí que concebirás ... y darás a luz un hijo y le llamarás por nombre Jesús"; este "llamarás" parece que no debe entenderse en sentido profético, sino en imperativo [68]. El mismo giro se encuentra aplicado a Ismael (Gn 16,11), al Emmanuel (Is 7,14; cf. a Isaac: Gn 17,19) y a Jesús (Mt 1,21); en todos esos casos καλέσεις no significa una continuación de la profecía, sino una orden (cf. Mt 5,21. 27.33).

Ἰησοῦν es un nombre hebreo —comunicado a José en Mt 1,21— que adopta diversas formas: Oseas, Josué, Jesús. Significa "Yahvé es ayuda" o "Dios el Salvador" [69].

1,32: υἱὸς ὑψίστου. Este título se encuentra 29 veces en los LXX. La construcción sin artículo, que resulta dura en griego, supone un estado

---

[64] J. Jeremias, *Die Sprache,* 23.

[65] A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke* (Edinburgh [5]1922) 23

[66] F. Zorell, *Lexicon,* col. 604.

[67] J. Jeremias, *Die Sprache,* 42.

[68] M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 280.

[69] A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke,* 23.

constructo hebreo (cf. Sir 4,10)[70]. ὕψιστος para referirse a Dios (cf. Mt 5,9: υἱοι θεοῦ) es expresión preferida por Lucas (Lc 1,32; 1,35.76; Hch 7,48; 16,17). El empleo de este término sin artículo es prelucano, pues en Hch 16,17 hallamos τοῦ ὑψίστου.

κληθήσεται ("será llamado") es un hebraísmo por "será estimado, será considerado como" (cf. Lc 1,35.76; 2,23; Mt 5,9)[71].

1,33: εἰς τοὺς αἰῶνας. Expresión que traduce el arameo לעלמן (Dn 2,44; cf. Dn 7,14; Jn 12,34; Ap 9,15).

Lc 1,34: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω ("pues no conozco varón"). En hebreo, "no conocer varón" (cf. Gn 19,8) es no tener relaciones conyugales (cf. el empleo de ἀνδρός en Lc 2,36). La particularidad de que María no había tenido relaciones, ni pensaba tenerlas en el futuro, se expresa en hebreo por el participio: אינני ידעת איש (así traduce Delitzsch); el perfecto ידעתי significaría "no conozco aquí y ahora". Tanto en hebreo como en arameo, ese matiz de presente que se prolonga en el futuro se expresa en participio[72].

1,35: καὶ ἀποκριθεὶς ... εἶπεν: El participio pasivo ἀποκριθείς + εἶπεν como frase introductoria es un septuagintismo que se encuentra especialmente en Gn, Tob, Dn. No obstante, este pleonasmo participial se toma como un claro hebraísmo (ויען ויאמר) o aramaísmo (ענה ואמר)[73]. La fórmula se encuentra en el NT 91 veces, 30 de ellas en Lc (48 en Mt, 7 en Mc, 6 en Hch)[74].

ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ ("vendrá sobre ti"). Afirmar que el Espíritu Santo viene *sobre* una persona es típico del AT (Is 61,1; cf. también Hch 19,6); en el NT está *en* la persona (Rom 8,9; 1 Cor 3,16)[75].

δύναμις ὑψίστου. Cf. 1,32.

ἐπισκιάσει. Este término refleja un sustrato semítico (hebreo-arameo): שכנה . La nube es el signo de la presencia de Dios (cf. Lc 9,34)[76].

---

[70] J. Jeremias, *Die Sprache,* 51.

[71] P. Joüon, *L'Évangile,* 283s.

[72] *Ibíd.,* 284.

[73] M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 366-368.

[74] M. Black, *An Aramaic Approach,* 132.

[75] P. Joüon, *L'Évangile,* 284.

[76] Cf. J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (Analecta Biblica 54; Roma 1974).

τὸ γεννώμενον. El género neutro no existe en semítico. Según la traducción de la Peshitta, *haw d'metiled*, se debería traducir: "el qué debe nacer", y no "lo que debe nacer" (cf. Mt 11,3; 26,28)[77]. Se usa, además, el participio presente en vez del futuro, como en hebreo y en arameo (cf. Lc 14,31; Hch 21,2.3; 26,17)[78].

κληθήσεται. Hebraísmo (cf. Lc 1,35.76; 2,23; Mt 5,9)[79].

1,36: καὶ ἰδού ... Ἐλισάβετ. Aquí aparece por primera vez en Lc la elipsis (καὶ) ἰδού + nominativo (o adverbio) sin verbo finito. Lc escribe con frecuencia así (20 veces en Lc, 6 en Hch, 12 en Mt, 10 en Ap)[80].

1,37: παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα. La construcción de παρά con genitivo absoluto quizá se deba al influjo del hebreo מן[81].

οὐκ ... πᾶν ῥῆμα. "No ... toda cosa" —en vez de "ninguna cosa—nada" es una expresión hebrea: כול ... לא (cf. Jn 6,39; Mt 24,22)[82]. Lc usa ῥῆμα ("cosa, objeto") (Lc 1,37; 2,15; Hch 10,37) en singular y también en plural (Lc 1,65; 2,19.51; Hch 5,32; 13,42) como algo específico de su estilo. En Mt 18,16 y 2 Cor 13,1 se trata de una cita de Dt 19,15 (LXX). Nos hallamos ante un hebraísmo[83] que P. Joüon[84] considera septuagintismo, correspondiente al דבר hebreo; en Mc 9,10 se lee λόγος.

1,38: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου: Como queda dicho, este uso de κύριος traduce el tetragrama sagrado. Frecuente en los LXX, era ajeno al uso común[85].

III. VISITACIÓN Y MAGNIFICAT

1,39: ἀναστᾶσα ... ἐπορεύθη ("levantándose ... marchó"). El verbo intransitivo ἀνίστημι aparece 92 veces en el NT, 62 de ellas en Lc. El

---

77 P. Joüon, *L'Évangile*, 286.

78 M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 283.

79 P. Joüon, *L'Évangile*, 286 y 283s.

80 M. Black, *An Aramaic Approach*, 53, 100, 131.

81 M. Zerwick, *Analysis philologica*, 130.

82 M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 466.

83 J. Jeremias, *Die Sprache*, 54.

84 P. Joüon, *L'Évangile*, 287.

85 G. Dalman, *The Words of Jesus*, 183; J. Jeremias, *Die Sprache*, 31.

participio ἀναστάς lo emplea preferentemente Lucas (17 veces en Lc, 19 en Hch) de un modo pleonástico, como participio gráfico[86]; es una precisión pintoresca[87] que imita el hebreo (cf. Mt 8,2), marcando así el comienzo de la acción.

ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις. Dentro del NT, esta expresión se encuentra solamente en la obra de Lucas (4 veces en Lc y 3 en Hch). Ya hemos indicado que se trata de un hebraísmo.

εἰς πόλιν Ἰούδα ("a una ciudad de Judá"). No se puede entender una ciudad llamada Judá. Más bien cabe suponer aquí una falsa traducción. J. Jeremias[88] mantiene que מרנה en arameo palestino designa tanto la provincia como la capital. En cambio, C. C. Torrey[89] defiende que מרינה, si está indeterminado, significa "provincia", mientras que si está determinado (מרינתא) significa "ciudad". Por su parte, M. Sokoloff yuxtapone los significados de "ciudad, provincia, país"[90]. Lo que debió de subyacer a Lc 1,39 es "provincia de Judá" (cf. Esd 5,8: ליהור מרינתא), que un error de traducción llevó a decir en griego "a la ciudad (de) Judá" (cf. Mt 10,5; Hch 8,5)[91]. El sustrato que propone M. Black[92] daría en hebreo אל מרינת יהורה o en arameo ליהורה מרינתא.

1,40: καὶ ἐγένετο. Se trata de la construcción perifrástica que hemos comentado a propósito de 1,8-9.

1,42: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν ("bendita tú entre las mujeres"). Es un modo hebreo de expresar la idea del superlativo[93]: "bendita entre" la colectividad de mujeres, correspondiendo probablemente al hebreo בתוך (cf. Ez 29,12).

καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Es una expresión hebraizante para expresar la descendencia de la mujer o del hombre. Dentro del NT, sólo se encuentra, dos veces, en Lucas (Lc 1,42; Hch

---

[86] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 130; íd., *Graecitas biblica,* n. 256.

[87] P. Joüon, *L'Évangile,* 287.

[88] J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 21959) 17 n. 66.

[89] C. C. Torrey, en *HThR* 17 (1924) 83ss.

[90] M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan 1990) 291s (78).

[91] J. Jeremias, *Die Sprache,* 58.

[92] M. Black, *An Aramaic Approach,* 12.

[93] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1923) § 141 j, en nota; A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke,* 29.

2,30). La ausencia de cópula en esta frase, como en la anterior, es frecuente en la obra de Lucas, debido sin duda a influjo semítico. Igual que aquí, es de notar tal ausencia en las bendiciones (Lc 1,68; 13,35; Mt 23,39; Mc 11,9s)[94].

1,43: ἵνα ἔλθῃ. M. Black[95], citando a Moulton, habla de un ἵνα "ecbático" en la *koiné*, el cual podría corresponder al consecutivo arameo ד. Pero, sin recurrir al arameo, ese uso se podría explicar en analogía con el uso de ὥστε, especialmente, como aquí, en los casos de diálogo que aparecen en los evangelios.

1,44: ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο. Encontramos de nuevo la expresión והנה.

ἐγένετο ... εἰς τὰ ὦτά μου: Se percibe el eco bíblico de Sal 18,7: תבוא באזניו[96].

1,45: μακαρία ἡ πιστεύσασα. Lc transmite 15 macarismos. En todos ellos aparece el término μακάριος, presente también 2 veces en Hch (13 veces en Mt y ninguna en Mc). De los 15 macarismos lucanos, encontramos 7 en los lugares paralelos con Mt (Lc 6,20.21a.21b.22 = Mt 5,3.6. 4.11 [en este orden]; Lc 7,23 = Mt 11,6; Lc 10,23 = Mt 13,16; Lc 12,43 = Mt 24,46). El vocativo se expresa en hebreo por medio del nominativo con artículo; en arameo, por medio del estado enfático (por ejemplo, Mc 5,41; 14,36; Rom 8,15; Gál 4,6). Esto se puede observar en Lc 1,45 si se entiende ἡ πιστεύσασα como una dicción en sentido vocativo. De hecho, la Vulgata traduce en segunda persona: "beata quae credidisti", y prosigue también en segunda persona lo que en el griego tiene en tercera: "quoniam perficientur ea quae dicta sunt tibi" (τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ)[97].

τοῖς λελαλημένοις (= "las cosas que se te han dicho"). Se trata de "las promesas", puesto que el hebreo no dispone de un término especial con este significado (cf. Lc 1,35.70)[98].

1,46: μεγαλύνει. Este verbo en presente tendría que ser, dentro de un estilo griego normal, el que diese la pauta para todos los tiempos que han

[94] J. Jeremias, *Die Sprache*, 20.

[95] M. Black, *An Aramaic Approach*, 81.

[96] P. Joüon, *L'Évangile*, 288.

[97] M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 34.

[98] P. Joüon, *L'Évangile*, 288.

de seguir en el canto. Pero el presente no tiene continuidad en el canto, sino que siguen aoristos, debido al sustrato hebreo de los *wa-yiqtol*[99].

ἡ ψυχή μου. Esta perífrasis semítica significa sencillamente "yo". Según Delitzsch, μεγαλύνει corresponde a un participio hebreo con sentido de presente. M. Black[100] dice que los demás verbos del *Magnificat* corresponden a perfectos semíticos; de hecho, este autor[101] considera que el *Magnificat* tiene un sustrato arameo.

1,47: ἠγαλλίσεν. P. Joüon[102] considera extraño este aoristo, pues el sentido requiere un presente: " mi espíritu se alegra". La presencia del tiempo pasado puede explicarse como traducción servil de un *wa-yiqtol* hebreo, es decir un futuro invertido, que normalmente tiene sentido de presente[103]. El mismo Joüon se inclina a ver en el *Magnificat* un canto compuesto en hebreo. El ἠγαλλίασεν supone una *Vorlage* que habría tenido un *wa-yiqtol* de forma *wat-tágel* (cf. ויגל con sentido de presente, "exulta", en Sal 16,9).

1,48: ἐπί. Existe un texto parecido en Hab 3,18: ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι επὶ τῷ θεῷ σωτῆρί μου, que correspondería al hebreo ב ("en"), y no a על (cf. Sal 70,5: וישמחו בך). σωτήρ es aplicado solamente aquí por Lc a Dios; en los demás lugares es atributo de Cristo (Lc 2,11; Hch 5,31; 13,23).

ἰδοὺ γάρ. Una vez más, el והנה hebreo, típico de Lucas (Lc 1,44.48; 2,10; 6,23; 17,21; Hch 9,11). Fuera de él, solamente en 2 Cor 7,11.

1,49: καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Aparte la ausencia de cópula, el καί *relativum*, empleado para la coordinación de frases de por sí autónomas, es un hebraísmo[104] relativamente frecuente en Lc (1,5 dos veces; 1,13.27.31.49; 7,12; 11,44; 19,2; 22,47; 24,16).

1,50: καὶ τὸ ἔλεος. El término ἔλεος, que se refiere a la misericordia o compasión de Dios, es frecuente en el evangelio lucano de la infancia (Lc 1,50.54.58.72.78; además, Lc 10,37), pero no se encuentra en Hch. De las 6 veces que usa Lc ese término, en 3 pertenece a una expresión

[99] *Ibíd.*, 289; M. Black, *An Aramaic Approach*, 151.

[100] M. Black, *ibíd.*, 129.

[101] *Ibíd.*, 151s.

[102] P. Joüon, *L'Évangile*, 289; M. Black, *An Aramaic Approach*, 151.

[103] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 118 r; M. Black, *An Aramaic Approach*, 151.

[104] J. Jeremias, *Die Sprache*, 20; M. Black, *An Aramaic Approach*, 151.

semitizante que recuerda la versión de los LXX: μεγαλύνειν (Lc 1,58), ποιεῖν (Lc 1,72; 10,37)[105].

εἰς γενεὰς καὶ γενεάς. Traducción del giro semítico לדור ודור[106].

1,51: ἐποίησην κράτος. Las estrofas tercera y cuarta del *Magnificat,* construidas sobre un patrón sálmico[107], presentan cinco construcciones asindéticas (Lc 1,51a.b.52.53.54). Parecen ser prelucanas. La construcción asindética, contraria el espíritu de la lengua griega y corriente en arameo[108], se da especialmente en el evangelio de Jn.

ἐν βραχίονι αὐτοῦ. Metáfora semítica. El uso de la preposición ἐν con matiz instrumental parece obedecer en Lc al empleo de documentación semítica (cf. Lc 3,16; 10,27 [5 veces] etc.). διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. La falta de artículo en la dependencia genitival, que con tanta frecuencia se observa en Lucas (Lc-Hch), se debe a la existencia de un estado constructo en el apógrafo[109].

1,52: δυναστάς ... ταπεινούς. πεινῶντας ... πλουτοῦντας. En los *logia* de Jesús transmitidos por los sinópticos hay por lo menos 138 casos de paralelismo antitético: 30 en Mc, 44 en Mt, 30 en Lc y 34 en materiales comunes a Mt-Lc[110]. Este recurso estilístico es típicamente semítico.

1,54: μνησθῆναι ("recordándose"). Aunque esta construcción cabe en el estilo griego, probablemente es una traducción servil del hebreo לזכר[111], como aparece en la retroversión de F. Delitzsch.

1,55: καθὼς ἐλάλησεν. Esta expresión que hallamos 12 veces en los LXX (Dt 13,18; 26,19; Ju 1,20 etc.), se dice de una orden, promesa o amenaza de Dios. El verbo tiene aquí el sentido de "prometer". Si quisiéramos reconstruir la frase, que pudo ser inicial, tendríamos algo similar a "Yahvé hizo una promesa a David en favor de Salomón", en hebreo —según P. Joüon[112]— ארני דבר את דוד לשלמה.

---

[105] *Ibíd.,* 60s.

[106] F. Zorell, *Lexicon graecum,* col. 245.

[107] M. Black, *An Aramaic Approach,* 35s.

[108] C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922) 49s.

[109] J. Jeremias, *Die Sprache,* 19, aduce una larga lista de estos genitivos sin artículo.

[110] Han sido coleccionados y citados expresamente todos en J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, 27-33.

[111] P. Joüon, *L'Évangile,* 290; M. Zerwick, *Analysis philologica,* 131.

[112] P. Joüon, *L'Évangile,* 291; id., en *Recherches de Science Religieuse* (1925)

εἰς τὸν αἰῶνα. Simple traducción de עד עולם.

III. NACIMIENTO DE JUAN Y BENEDICTUS

1,57: ἐπλήσθη ὁ χρόνος. Esta forma pasiva, utilizada en el NT para expresar el trascurso del tiempo, es empleada por Lc solamente en el evangelio de la infancia (5 veces: Lc 1,23.57; 2,6.21s). Tal modo de expresión parece prelucano, debido a la fuente hebrea subyacente [113].

τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Esta construcción de infinitivo con artículo en genitivo dependiendo de un sustantivo es lucana [114]. El pronombre αὐτήν es superfluo. Puede ser un septuagintismo, como recuerdo de Gn 25,24 (LXX), o quizá directamente un hebraísmo.

1,58: καὶ ἤκουσαν ... καὶ συνέκαιρον αὐτῇ. Aquí hallamos una parataxis gramatical donde debería haber una hipotaxis [115] ("y" en lugar de "cuando"). De las 8 parataxis que Lucas encuentra en Mc, pasa por alto 6 (Mc 4,12.20; 5,26.31; 8,36; 12,19) y sólo conserva 2 (Lc 4,36, cf. Mc 1,27; Lc 8,29, cf. Mc 5,4). Este semitismo no aparece apenas en Hch (Hch 28,26: 2 veces) [116].

1,59: καὶ ἐγένετο. Corresponde al hebreo ויהי. La perífrasis con ἐγένετο es una construcción hebraizante preferida por Lc (1,59; 2,46; 7,11; 9,18.33; 11,1; 17,14; 20,1; 24,30.51; cf. Mc 1,9; 4,4).

1,60: καὶ ἀποκριθεῖσα ... εἶπεν. Véase lo dicho sobre 1,35.

1,63: ἔγραψεν λέγων. Aquí encontramos por primera vez en Lucas este hebraísmo (que se repite mucho en los evangelios): después de un *verbum dicendi* sigue un λέγων pleonástico que anuncia un discurso directo. Según G. Dalman [117], es una expresión ajena al estilo de la Biblia aramea (לאמר). Se encuentra 199 veces en el NT: 50 en Mt, 26 en Mc, 62 en Lc, 29 en Hch, 17 en Jn, 15 en el resto del NT. Como se ve, Lc tiene predilección por esta expresión bíblica. La emplea 25 veces en

440s.

[113] Cf. J. Jeremias, *Die Sprache,* 45.

[114] *Ibíd.,* 28 y 64.

[115] K. Beyer, *Semitische Syntax,* 266-286.

[116] J. Jeremias, *Die Sprache,* 64.

[117] G. Dalman, *The Words of Jesus,* 25s.

paralelos con Mc. Y son 50 los verbos que acompañan en Lc al λέγων pleonástico[118].

Ἰωαννης ἐστὶν ὄνομα αὐτοῦ. Expresión griega que imita el estilo hebreo[119].

1,65: καὶ ἐγένετο ... διελαλεῖτο. Un nuevo caso de ויהי subyacente[120].

πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα. ῥῆμα con el significado de "cosa", "circunstancia", "objeto" es un hebraísmo. Fuera de Mt 18,16 y 2 Cor 13,1, que son citas de Dt 19,15 (LXX), el único autor del NT que lo emplea es Lucas (Lc 1,37; 2,15; Hch 10,37; en plural: Lc 1,65; 2,19.51; Hch 5,32; 13,42).

1,66: καὶ ἔθεντο ... ἐν τῇ καρδίᾳ. "En su corazón" tiene sentido distributivo: "cada uno en su corazón". Se trata de un semitismo frecuente en los LXX, pues en griego se esperaría un plural. Lucas lo emplea tres veces en materiales comunes con Mc (8,12.15; 9,47) y otras cuatro en el resto de su evangelio (1,51; 12,34; 24,32.38); asimismo en Hch 2,37; 28,27 (2 veces)[121].

χείρ κυρίου. Esta expresión genitival es frecuente en los LXX (33 veces). En el NT la encontramos 8 veces: Además de 4 veces "las manos de Dios", χείρ κυρίου aparece 3 veces en Lucas (1,66; Hch 11,21; 13,11). La falta de artículo en χείρ κυρίου se debe a un estado constructo subyacente (יד יהוה). En la doble obra de Lucas existe gran cantidad de genitivos sin artículo, los cuales denotan sustrato semítico[122]. "La mano de Yahvé sobre alguno" (hebr. על, gr. επί; cf. Esd 7,6.28; 8,22.31), expresión no muy clara para un griego[123], es en Lc un septuagintismo de imitación (cf. Lc 2,40; 5,17).

1,67: καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων. Sobre este uso del λέγων pleonástico véase 1,63.

1,68-79: El *Benedictus*, como el *Magnificat*, es una composición sembrada de frases bíblicas, en una lengua marcadamente hebraizante.

---

[118] J. Jeremias, *Die Sprache*, 68-70, especifica todos los verbos.

[119] P. F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus* (Paris 1927) parr. 42b.

[120] K. Beyer, *Semitische Syntax*, 29-62.

[121] J. Jeremias, *Die Sprache*, 72.

[122] *Ibíd.*, 18-120.

[123] P. Joüon, *L'Évangile*, 292.

Pero se diferencia del *Magnificat* por su mayor complejidad, por sus oscuridades y por la enorme longitud de sus dos únicas frases. Por otra parte, contiene gran número de grecismos característicos. De ahí que muchos señalen que el *Benedictus*, al igual que el *Magnificat*, aun en el caso de que sea traducción, se mantiene muy libre tanto gramatical como estilísticamente[124].

1,69: κέρας σωτηρίας. "Cuerno" como símbolo de fortaleza es una imagen veterotestamentaria. La ausencia de artículo ante el genitivo σωτηρίας es un hebraísmo[125]. Para J. Jeremias[126], tales construcciones son prelucanas. Lc emplea 10 veces σωτηρία, 3 de ellas en el *Benedictus* (1,69.71.77).

1,70: ἐλάλησεν. En el sentido de "prometer" (cf. Lc 1,45.55), pues el hebreo no dispone de término propio[127] para expresar la promesa.

διὰ στόματος. Semitismo (cf. 2 Cr 36,21: διά στόματος Ἱερεμίου). Dentro del NT, lo encontramos en Lc 1,70; Hch 1,16; 3,18.21; 4,25; 15,7 (Mt 4,4 alude a la "boca de Dios" citando Dt 8,3).

τῶν ἅγιων απ' αἰῶνος προφητῶν αὐτῶν. El orden de las palabras va en contra del uso semítico, donde no se puede poner el adjetivo antes del sustantivo[128].

1,71: σωτηρίαν. Es una aposición muy distante de κέρας σωτηρίας (v. 69). En hebreo difícilmente es imaginable un sustantivo en esa posición. Lo normal habría sido poner la preposición ל[129] ante el sustantivo. La Peshitta da a la frase un sentido final: "para que él nos salve".

1,72: ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν. El infinitivo ποιῆσαι tiene sentido consecutivo. El sintagma "hacer misericordia con" (= apiadarse de) es un hebraísmo que se encuentra también en Jue 1,24; 8,35 (LXX) y en Lc 10,37[130].

---

[124] *Ibíd.*, 292s; M. Black, *An Aramaic Approach*, 152s.

[125] M. Zerwick, *Analysis philologica*, 132; íd., *Graecitas biblica*, n. 29s.

[126] J. Jeremias, *Die Sprache*, 73.

[127] P. Joüon, *L'Évangile*, 293.

[128] *Ibíd.*, 293.

[129] *Ibíd.*, 293.

[130] J. Jeremias, *Die Sprache*, 74; P. Joüon, *L'Évangile*, 293s; cf. P. Winter, "Two Notes on Luke I-II with regard to the Theory of 'Imitation Hebraism'": *Studia Theologica* 7 (1953) 158-165.

1,73: ὅρκον ὃν ὤμοσεν. Figura etimológica[131]. Véase lo dicho a propósito de 1,22.

τοῦ δοῦναι. Refleja un infinitivo hebreo con valor de gerundio (traducción servil de la partícula ל)[132].

1,74: ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν. La ausencia de artículo en esta construcción de genitivo, aunque se encuentra a veces en griego, revela más bien un sustrato hebreo[133].

δοῦναι ... λατρεύειν. La construcción con el participio ῥυσθέντας en subordinación lógica es contraria al esquema semítico[134].

1,75: ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. Empleo de sustantivos en lugar de adverbios a imitación del sustrato ב.

ἐνώπιον αὐτοῦ. Esta fórmula puede responder a בעיני (cf. Hch 4,19: δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον; 1 Jn 3,22: τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον; también Lc 16. 15; 24,11; Hch 6,5).

πάσαις ταῖς ἡμέραις. Lucas suele expresar la temporalidad con la preposición ἐν (39 veces en Mt, 15 en Mc, 100 en Lc, 27 en Hch, 31 en Jn). El hecho de que aquí no emplee preposición hace suponer que así estaba en su fuente[135]. Sobre el sentido de la expresión para indicar "tiempo", véase lo indicado a propósito de 1,5.

1,76: προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ. La ausencia de artículo con el genitivo quizá se deba en este caso a influjo del hebreo subyacente[136]. ὑψίστου responde al hebreo אל עליון, expresión favorita de Lc[137].

ἐνώπιον κυρίου. Como en 1,15.

1,77: γνῶσιν σωτηρίας. La ausencia de artículo puede suponer un estado constructo hebreo subyacente.

ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν. También aquí la ausencia de artículo puede suponer un estado constructo subyacente. La preposición ἐν responde al ב semítico.

---

gica 7 (1953) 158-165.

[131] J. Jeremias, *Die Sprache,* 74s.

[132] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 132.

[133] J. Jeremias, *Die Sprache,* 18.

[134] P. Joüon, *L'Évangile,* 294.

[135] J. Jeremias, *Die Sprache,* 31.

[136] Cf. *ibíd.,* 18.

[137] G. Dalman, *The Words of Jesus,* 190s.

1,78: διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ. El nombre ἔλεος se encuentra sobre todo en el evangelio de la infancia (Lc 1,50.54.58.72.78; también en 10,37), y no aparece en Hch. La construcción responde a un uso semitizante procedente de los LXX [138]. ἐλέους es un genitivo hebreo [139]. La ausencia de artículo puede suponer un estado constructo. σπλάγχνα ἐλέους (lit. "entrañas de misericordia" = "entrañas misericordiosas") es un semitismo que como tal no se encuentra en la Biblia. El hebreo רחמים significa ambas cosas: "entrañas" y "misericordia", de suerte que el mismo término hebreo puede haber sido traducido aquí con dos palabras [140] griegas en virtud de la regla hermenéutica conocida como *tarté mishmá.*

1,79: ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου ... ὁδὸν εἰρήνης. Dos genitivos sin artículo que pueden indicar un estado constructo subyacente.

1,80: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο. Lc, siguiendo el esquema semítico, expresa en coordinación lo que en las lenguas occidentales se expresa en subordinación (cf. Lc 2,40; 4,2.15) [141].

1,57-80: Es de notar que, en la perícopa del Bautista, Lc emplea un tono semitizante muy marcado; así, en los vv. 57-66 se observan 14 casos de καί paratáctico.

IV. NACIMIENTO DE JESÚS

2,1: ἐγένετο δὲ ... ἐξῆλθεν. Esta construcción perifrástica se da con frecuencia en Lucas (17 veces en Lc y 21 en Hch 21) [142]. Es un hebraísmo que también se encuentra en los LXX [143]. En este pasaje funciona el siguiente esquema: *a)* ἐγένετο δέ perifrástico; *b)* determinación temporal con preposición; *c)* verbo finito añadido asindéticamente. Construcciones similares en Lc 1,8 (véase lo que decimos *ad locum*); 2,5; 11,27; 18,55.

---

[138] J. Jeremias, *Die Sprache,* 60.

[139] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 132; íd., *Graecitas biblica,* n. 29s.

[140] P. Joüon, *L'Évangile,* 295.

[141] *Ibíd.*

[142] J. Jeremias, *Die Sprache,* 25.

[143] Cf. M. Johannessohn, "Das Biblische ἐγένετο und seine Geschichte": *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 53 (1926) 161-217.

ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Semitismo consistente en que expresa una determinación temporal para cuya expresión no hay un término específico en hebreo ni en arameo palestino[144]. Véase la explicación que damos sobre 1,5.

ἐξῆλθεν δόγμα. El término dogma aparece en Ef 2,15 y Col 2,14, donde se refiere a proposiciones relacionadas con Dios. En Lc 2,1 y Hch 17,7 se trata de órdenes del emperador. En Dn 2,13 tenemos un posible sustrato arameo bajo la forma ודתא נפקת, que en Teodoción aparece bajo la forma de καὶ τὸ δόγμα ἐξῆλθεν [145].

2,4: εἰς πόλιν Δαυίδ ... ἐξ οἴκου καὶ πατρίας Δαυίδ. El genitivo sin artículo puede responder a un estado constructo subyacente, aunque también se dé en griego.

διὰ τὸ εἶναι αὐτόν. Dado que αὐτόν resulta superfluo en la construcción griega, cabe pensar en un sustrato semítico.

2,5: Μαριάμ es la forma semítica, más antigua que la forma helenizada Μαρία [146].

2,6: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι. Esta expresión perifrástica se encuentra 17 veces en Lc y 21 en Hch. En algunos casos la hallamos en fragmentos de Lc comunes con Mc (Lc 1,1.6.12; 8,22; 9,28.*37; 18,35). La construcción incluye aquí tres hebraísmos: ἐγένετο δέ, ἐν τῷ con acusativo e infinitivo, unión asindética (cf. Lc 1,8; 2,6; 11,27; 18,35).

ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι. Lc emplea esta forma pasiva para indicar el trascurso de un tiempo. Dado que se encuentra solamente en el evangelio de la infancia (Lc 1,23.57; 2,6.21s), hay que adjudicarla a la fuente semítica empleada por el evangelista[147]. Al semitismo que entraña αἱ ἡμέραι nos hemos referido anteriormente.

2,7: πρωτότοκον (= "primogénito"). Este término no implica que después haya otros hijos. El sustrato semítico hebreo es בכור, arameo בוכרא. πρωτότοκος no indica de por sí un orden (el "primero), sino que, siguiendo el significado de la raíz semítica (בכר), entraña la idea de "hendir" [148].

---

[144] J. Jeremias, *Die Sprache,* 16.

[145] P. Joüon, *L'Évangile,* 296.

[146] J. Jeremias, *Die Sprache,* 46s.

[147] *Ibíd.,* 45.

[148] P. Joüon, *L'Évangile,* 196s; cf. J. B. Frey, "La signification du terme Prototokos d'après une inscription juive": *Biblica* 11 (1930) 373-390.

καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνεκλίνεν αὐτόν. La redundancia de los pronombres en griego puede provenir de un sustrato semítico.

2,8-14: M. Black[149] sugiere que esta unidad fue escrita en arameo y en paralelismo antitético.

2,8: καὶ φυλάσσοντες φυλακάς. Figura etimológica que traduce un infinitivo absoluto hebreo. Este septuagintismo es empleado 10 veces por Lc en fragmentos no comunes con Mc: Lc 1,22.73; 2,8.9; 6,48.49; 7,29; 11,46; 12,50; 24,23[150].

2,9: καὶ ἄγγελος κυρίου ... καὶ δόξα κυρίου. Estos dos genitivos sin artículo reclaman una *Vorlage* en estado constructo. Aunque Lc 2,9 hable de δόξα κυρίου, un escritor hebreo habría evitado aquí el nombre de Dios y habría puesto en su lugar una circunlocución[151]. El título κύριος es prelucano[152].

καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. Una nueva figura etimológica de color netamente semítico. Se repite en Mc 4,41; pero, curiosamente, en el lugar paralelo de Lc 8,25 se dice φοβεθήντες δὲ ἐθαύμασαν.

2,10: ἰδοὺ γάρ. Traduce el והנה hebreo.

2,11: Χριστὸς κύριος. G. Dalman[153] recuerda que también los rabinos empleaban el título משיח sin artículo (cf. también Lc 9,41; 23,2), aunque reconoce que, probablemente, este título no procede de un original hebreo[154].

ἐν πόλει Δαυίδ. La unión del genitivo sin artículo supone aquí un estado constructo hebreo[155].

2,12: καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον. La ausencia de cópula con el demostrativo sustantivado se da en Lc solamente donde no tiene paralelos con Mc: Lc 1,43; 4,12.36s; 23,38; 24,44. Aunque este fenómeno no es ajeno al griego clásico, su frecuencia puede argüir un semitismo[156].

---

149 M. Black, *An Aramaic Approach,* 168.

150 J. Jeremias, *Die Sprache,* 74s.

151 G. Dalman, *The Words of Jesus,* 183.

152 J. Jeremias, *Die Sprache,* 23s, 80s.

153 G. Dalman, *The Words of Jesus,* 292, n. 4.

154 *Ibíd.,* 304, 38s y 224.

155 J. Jeremias, *Die Sprache,* 18s.

156 *Ibíd.,* 20s, espec. n. 23.

2,13: πλῆθος στρατίας οὐρανίου. El adjetivo οὐράνιος se encuentra en otros lugares del NT (Hch 26,19 y, unido a ὁ πατήρ, 7 veces en Mt). Aquí tenemos la acomodación al griego de un estado constructo (ἡ στρατία τοῦ οὐρανοῦ)[157].

2,14: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Según J. Jeremias[158], Lc emplea el término εἰρήνη no en el sentido de salvación, conforme a la acepción escatológica plena, sino en sentido profano (como en Hch 7,26; 9,31; 12,20; 15,33; 16,36; 24,2), especialmente en los materiales que no tienen paralelo con Mc (Lc 1,79; 2,14; 10,5.6; 19,42) y en expresiones hechas (aclamación: Lc 19,38; saludo: Lc 7,50; 8,48; 24,36). Cuando εἰρήνη en Lc tiene sentido pleno, se trataría de material prelucano. En cambio, M. Zerwick[159] estima que el vocablo se toma aquí en sentido semítico y que habría que interpretarlo como "prosperidad, felicidad, salvación mesiánica".

ἀνθρώποις εὐδοκίας. La construcción del genitivo sin artículo puede indicar un estado constructo hebreo, lo cual significaría que Lc lo ha recibido de la tradición[160]. ἐν ἀνθπώποις εὐδοκίας no se puede traducir אנשי רצונו como traduce F. Delitzsch ("los hombres de su buena voluntad")[161], pues para ello la *Vorlage* tendría que ser אנשי רצון[162]. Por su parte, M. Black[163] estima que el siríaco actual supone el arameo judío רעותא (cf. Esd 5,17; 7,18).

2,15: καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ... ἐλάλουν. Un caso más de ויהי hebreo. Aquí, seguido de ὡς temporal.

τὸ ῥῆμα τοῦτο. Este septuagintismo, presente 11 veces en la obra lucana (Lc 1,65; 2,15.19; 9,45; 18,34; 24,11; Hch 5,32; 10,44; 13,42; 16,38) es traducido por F. Delitzsch נעברה־נא עד בית־לשם, que P. Joüon[164] propone como posible *Vorlage*.

---

[157] H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, I: *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (Freiburg-Basel-Wien 1969) 112, n. 124.

[158] J. Jeremias, *Die Sprache*, 76.

[159] M. Zerwick, *Analysis philologica*, 134.

[160] J. Jeremias, *Die Sprache*, 20.

[161] P. Joüon, *L'Évangile*, 299.

[162] J. Jeremias, *ZNW* (1929) 19.

[163] M. Black, *An Aramaic Approach*, 281.

[164] P. Joüon, *L'Évangile*, 299; íd., "Notes philologiques sur les Évangiles": *RechScRel* 18 (1928) 345-359.

2,16.19: Μαριάμ. Forma semítica del nombre de María.

2,19: πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα. Dentro del NT, este giro se encuentra solamente en Lc (Lc 1,65; 2,18). ῥῆμα en el sentido de "cosa" es un hebraísmo [165].

ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. Según Lc 2,51, esto se refiere únicamente a συνετήρει. En hebreo el corazón se relaciona con la memoria (por ejemplo, Prov 4,21: "guárdalo en tu corazón", es decir, "manténlo bien en la memoria"). En árabe se dice actualmente de un alumno que ha aprendido bien el Corán: "Lleva el Corán en su corazón" [166].

2,20: δοξάζοντες ... τὸν θεόν. Es una expresión preferida por Lucas (8 veces en Lc y 3 en Hch, frente a 2 en Mt,1 en Mc, 6 en Pablo y 4 en el resto del NT). Según P. Joüon [167], significa "celebrar la gloria de Dios" y en Lc es un septuagintismo de imitación.

καὶ αἰνοῦντες. M. Black [168] compara este pasaje con el siríaco del Sinaítico, donde se dice que los pastores volvieron "glorificando a Dios y *hablando (memallelin)*". Los dos términos —glorificando" y "alabando"— son sinónimos; bastaría uno solo para expresar suficientemente la idea. El arameo cristiano palestino emplea el término común hebreo הלל ("alabar") en pael; así en Sal 46,2; también Lc 2,20: *mehallelin* (αἰνοῦντες) y *memallelin* ("hablando") difieren en una sola letra.

2,21: καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι. La forma pasiva ἐπλήσθησαν para expresar el tiempo trascurrido se encuentra solamente en el evangelio de la infancia de Lc (5 veces: Lc 1,23.57; 2,6.21s). Es un semitismo.

καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς. La coordinación de frases autónomas con καὶ es un hebraísmo [169] ajeno al estilo lucano [170], como se puede comprobar en Lc 1,13. καλεῖν τὸ ὄνομα τίνος con la añadidura del nombre en acusativo es un giro que se encuentra tanto en el NT (Lc 1,13.31) como en los LXX (Gn 16,11; 17,19; Is 7,14).

---

[165] J. Jeremias, *Die Sprache,* 54 y 87.

[166] P. Joüon, *L'Évangile,* 300.

[167] *Ibíd.*

[168] M. Black, *An Aramaic Approach,* 252s.

[169] P. Joüon, *L'Évangile,* 300.

[170] *J. Jeremias, Die Sprache,* 35.

V. PRESENTACIÓN DE JESÚS Y RETORNO A NAZARET

Lc 2,22: καὶ ὅτε ἐπλήσθεσαν αἱ ἡμέραι. Cf. el v. 21.

εἰς Ἱεροσόλυμα. Curiosamente, Lc emplea 4 veces (Lc 2,22; 13,22; 19,28; 23,7) esta forma helenista, que apenas se encuentra en los otros evangelios (0 en Mc, 2 en Mt, 0 en Jn). Tal uso respondería a la *Vorlage* lucana[171].

2,23: ἐν νόμῳ κυρίου· Lc emplea esta expresión solamente en el evangelio de la infancia (Lc 2,23.24.39); en el resto, νόμος Μωυσέως. La ausencia de artículo puede denotar un estado constructo. El genitivo κυρίου sin artículo se encuentra 24 veces en el conjunto de los evangelios y Hch (5 en Mt, 0 en Mc, 10 en Lc, 9 en Hch, 0 en Jn)[172].

2,25: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος. Es la expresión והנה[173]. ἄνθρωπος en singular (cf. Gn 8,13; 15,3.4 etc.) y sin artículo es empleado por Lc 11 veces con valor de pronombre indefinido (Lc 2,25; 4,33; 5.18; 6,6.48.49; 9,25; 13,19; 20,9; 22,10).

ᾧ ὄνομα Συμεών. La frecuencia con que Lc deja de emplear la cópula εἶναι responde a un sustrato hebreo[174].

καὶ ὁ ἄνωρωπος οὗτος δίκαιος. La falta de cópula es suplida aquí por un demostrativo, fenómeno que podemos obervar también en Lc 1,43; 2,12.25.36.37; 12,37.43; 22,20.

2,26: ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον. Ya hemos subrayado la frecuencia con que Lucas emplea esta construcción perifrástica: una forma de εἶναι + participio de perfecto (45 casos en Lc)[175]. También se da en griego[176], pero es notablemente frecuente en Lucas.

μὴ ἰδεῖν θάνατον. "Ver la muerte" (cf. Jn 8,51: θάνατον οὐ μὴ ωεωρήσῃ) significa "padecer la muerte". Es una expresión bíblica (cf. Sal 88,49). En Jn 8,52 aparece la expresión rabínica correspondiente "gustar

---

171 *Ibíd.*, 90.

172 *Ibíd.*, 31s.

173 P. Joüon, *L'Évangile*, 301, dice que no se encuentra en la Biblia, sería un septuagintismo de imitación.

174 J. Jeremias, *Die Sprache*, 20.

175 F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 352.

176 J. Jeremias, *Die Sprache*, 24 n. 39, especifica la cita de cada uno de los pasajes donde se encuentra.

la muerte" (טעם מִות) (cf. Mt 16,28), típica del hebreo postbíblico y del arameo, y puede estar en relación con la idea de la muerte concebida como un cáliz amargo que hay que beber[177].

2,27: ἐν τῷ πνεύματι. El uso del ἐν causal es un hebraísmo[178]

ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν. Construcción semitizante[179]. Aunque la forma de la frase con ἐν τῷ e infinitivo aparece en griego clásico, su uso temporal obedece al esquema hebreo[180].

ποιῆσαι αὐτούς. El αὐτούς es pleonástico[181] y refleja la fuente hebrea subyacente.

2,29: ἀπολύεις. P. Joüon[182] ve aquí un matiz semimodal que habría que traducir por "poder" ("puedes dejar marchar"), reflejando así la forma hebrea *yiqtol.* Aunque νῦν ἀπολύεις puede interpretarse también como futuro próximo (cf. Jn 16,22), es preferible el sentido anterior.

2,29-32: El *Nunc dimittis,* escrito siguiendo el esquema del "parallelismus membrorum", se encuentra casi completamente libre de lucanismos[183]. M. Black[184] supone que Lc pudo disponer de un apógrafo arameo.

δέσποτα. Lc prefiere emplear el término δεσπότης en lugar de κύριος (Lc 2,29; Hch 4,24; Ap 6,10) refiriéndose a Dios y en oposición a δοῦλος, pero no parece suponer una *Vorlage* especial. Según G. Dalman[185], Lc traduce el arameo מרי ("mi señor"), como sucede por ejemplo, מרי תעבד ארעא/ מרי תצליה ארעא[186].

---

[177] P. Joüon, *L'Évangile,* 108 y 516.

[178] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 135; íd., *Graecitas biblica,* n. 89s.

[179] J. Jeremias, *Die Sprache,* 26s.

[180] M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 387.

[181] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 135.

[182] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* § 113; íd., *L'Évangile,* 301s.

[183] J. Jeremias, *Die Sprache,* 95.

[184] M. Black, *An Aramaic Approach,* 153.

[185] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Darmstadt 1965) 380.

[186] Genesis Rabbah 13 (27b), ed. de Constantinopla 1512.

2,30: τὸ σωτήριόν σου ὃ ἑτοίμασας (lit. "*tu* salud[187] que has preparado". El uso pleonástico de σου es un hebraísmo[188] (cf. también Jn 2,23; 7,3; 17,24).

2,31: κατὰ πρόσωπον. Corresponde al hebreo לפני. Aquí se emplea probablemente en sentido propio, pero también puede entenderse en un sentido secundario ("a disposición de"), como en Gn 13,9: "todo el país está a tu disposición"[189], y en Gn 24,51: "Rebeca está a tu disposición". Si se acepta este matiz, entonces la salvación no se impondrá: las naciones podrán rechazar la luz, e Israel la gloria. Así se prepara la idea expresada en Lc 2,34.

εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν. Hemos insistido en que la ausencia de artículo en el genitivo se debe frecuentemente a influjo hebreo[190]. P. Joüon[191] prefiere traducir ἀποκάλυψις por "desvelamiento", pues aquí se quiere expresar, más que el efecto propio de la luz (= claridad), el hecho negativo de eliminar las tinieblas. La Peshitta traduce *gelyana*, de *galah*, que ofrece un sustrato muy aceptable para ἀποκάλυψσις.

2,33: καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ. "Padre y madre" es la única manera de poder expresar en hebreo el concepto "padres"[192]. Así se expresa cuatro veces Lc. El modo griego es γονεῖς (que también aparece 6 veces; cf. Lc 2,27.41.43). Lc emplea en el evangelio de la infancia la forma hebrea[193] sin duda por mimetismo con la *Vorlage* que traduce.

καὶ ἦν ... θαυμαζόντες. Otro caso de construcción perifrástica, frecuente en Lc, aunque se da en otros lugares del NT[194].

2,34: Μαριάμ. Como antes, encontramos la forma semítica del nombre de María.

ἰδοὺ οὗτος κεῖται. ἰδού = הנה.

[187] M. Black, *An Aramaic Approach,* 248.

[188] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* § 29 l; íd., *L'Évangile,* 302.

[189] P. Joüon, *RechScRel* (1928) 352; íd., *L'Évangile,* 302.

[190] J. Jeremias, *Die Sprache,* 18 y 96.

[191] P. Joüon, *L'Évangile,* 302s.

[192] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* § 129 a; íd., *L'Évangile,* 211.

[193] J. Jeremias, *Die Sprache,* 97s.

[194] *Ibíd.,* 40s, especifica todos esos casos.

πολλῶν. Subyace el hebreo רבים, término que indica globalidad[195]: "y habrá un gran número de aquellos que..." El mismo giro se encuentra en Lc 1,14.16; 2,34.35; 7,47.

ἀντιλεγόμενον. Se puede traducir "contradecido" o bien "discutido". Este último significado, más de acuerdo con la Peshitta[196], es usado prolépticamente por influjo semítico[197].

2,36: ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φύλης Ἀσήρ. P. Joüon[198] subraya que Lc no identifica a esta profetisa por su marido, como sucede con Débora (Jue 1,4) y Hulda (2 Re 22,14), sino por su padre y por su tribu, cosa que no se hace con ningún personaje evangélico (excepto Jesús). Lc reproduce exactamente su fuente, aunque el dato carezca de interés para el lector.

αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς. En Lc se dan 91 casos en los que falta la cópula[199], la cual se suple a veces con un demostrativo, como aquí[200]. La frase es netamente hebrea: "avanzada en días numerosos". La frase hebrea está en masculino באה בימים. En casos similares (Gn 18,11; Jos 13,1; 23,1) los LXX no emplean la preposición, lo cual indica que Lc conocía el ב de su fuente o que traducía directamente[201].

ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς ("después de su virginidad"; Vg: "a virginitate sua"). Esta indicación podría parecer inútil o extraña, pero quizá Lc esté aquí insinuando que Ana era muy joven cuando se casó y que todavía era joven a la muerte de su marido, de modo que podría haberse casado de nuevo. La comparación de παρθενία con el término hebreo בתולים ("tiempo de la virginidad", "juventud") en Jue 11,37s (la hija de Jefté) resulta esclarecedora[202]. La preposición ἀπό corresponde al hebreo מן en sentido temporal ("después")[203].

---

[195] J. Jeremias, *TWNT* 6, 540-543 s.v. πολλοί.

[196] P. Joüon, *L'Évangile,* 303s.

[197] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 136; íd., *Graecitas biblica,* n. 207.

[198] P. Joüon, *L'Évangile,* 304; cf. M. Black, *An Aramaic Approach,* 131.

[199] J. H. Moulton / N. Turner, *Syntax* III, 299.

[200] J. Jeremias, *Die Sprache,* 15-21 y n. 23.

[201] P. Joüon, *L'Évangile,* 294s; cf. M. Zerwick, *Analysis philologica,* 136.

[202] *Ibíd.,* 304s.

[203] F. Brown / S. R. Driver / C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon* (Oxford 1966) 581, 4, b.

2,37: καὶ αὐτὴ χήρα. La ausencia de cópula que ha sido suplida por un demostrativo es un fenómeno frecuente en Lc[204] e indicio de un sustrato hebraico.

2,38: ἀνθωμολογεῖτο. Corresponde al verbo hebreo חדה[205].

Ἰερουσαλήμ. En el NT encontramos 76 veces Ἰερουσαλήμ (forma semítica) y 63 veces Ἰεροσόλυμα (forma acomodada al griego)[206]. Lucas hace el siguiente empleo: en Lc, Ἰερουσαλήμ 27 veces, Ἰεροσόλυμα 4; en Hch, Ἰερουσαλήμ 36, Ἰεροσόλυμα 232.

2,39: νόμον κυρίου. Véase 2,23[207].

Lc 2,40: χάρις θεοῦ. Este genitivo sin artículo puede entenderse como efecto de un estado constructo subyacente[208].

VI. JESÚS EN EL TEMPLO

2,41: τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα. Lc suele emplear la expresión pleoforística para designar las fiestas (cf. también Lc 22,1). En cambio, Mc 14,1 emplea directamente el término hebreo πάσχα. En Hch 12,4 se dice solamente πάσχα[209].

2,42: καὶ ὅτε ἐγένετο. καὶ ὅτε se encuentra en Lucas (6 veces en Lc, 2 en Hch) y en otros lugares del NT (2 en Mt, 5 en Mc, 10 en Ap). Es un modo hebraizante de introducir la frase que tiene muchas manifestaciones, entre otras con las conjunciones. Responde al hebreo ויהי[210].

2,43: ἐν τῷ ὑποστρέφειν. El uso temporal de ἐν τῷ con infinitivo es hebraizante[211].

---

[204] J. Jeremias, *Die Sprache,* 20, 27 n. 93.

[205] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 136.

[206] J. Jeremias, "Ἰερουσαλήμ - Ἰεροσόλυμα": *ZWN* 65 (1974) 273-276.

[207] J. Jeremias, *Die Sprache,* 18.

[208] *Ibíd.*

[209] P. W. Van der Horst, "Notes on the Aramaic Background of Luke II,41-51", en *Enkele Aspekten van het Kindsheids Evangelie* (Tongerlo 1960) 55ss; íd., "The Finding of Jesus in the Temple. Some Observations on the Original Form of Luke II,41-51a": *NovTest* 4 (1960) 161-173.

[210] J. Jeremias, *Die Sprache,* 26s.

[211] M. Zerwick, *Analysis philologica,* 133; íd., *Graecitas biblica,* n. 273.

2,44: ἡμέρας ὁδόν. El genitivo sin artículo supone un estado constructo subyacente[212].

2,46: καὶ ἐγένετο μετά. Construcción perifrástica que tiene tras sí el hebreo ויהי, al que se añade una determinación temporal y el ו consecutivo o copulativo con verbo finito[213]. Aquí encontramos καὶ ἐγένετο, preposición con la determinación temporal y empleo asindético del verbo finito, como en otros pasajes neotestamentarios (Mc 1,9; 4,4) y particularmente en Lc (1,59; 7,11; 9,18.33; 11,1; 17,14; 20,1; 24,30.51).

2,48: οὕτως. Refleja el ככה hebreo[214].

ἡ μήτηρ αὐτοῦ. Este αὐτοῦ refleja una redundancia semítica.

ἰδού. Refleja el הנה hebreo.

2,49: ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου. Puede tener dos interpretaciones: *a)* "en casa de mi Padre"[215], es decir, "con mi Padre" o "junto a mi Padre"; *b)* "en las cosas de mi Padre"[216]. El primer sentido, que se ajusta perfectamente a la ideología griega, daría a entender que Jesús debía pasar los tres días con sus noches en el templo. Pero parece preferible el segundo sentido: "en las cosas de mi Padre" (cf. Mt 20,15). Aunque este segundo sentido es también plenamente griego, se acomoda más el arameo que se supone como sustrato. G. Dalman retrotraduce[217]: לא ידענ דצרך אנא למהוי בראבא, y traduce: "Wisst ihr nicht, dass ich in der Sache meines Vaters sein muss?", entendiendo "en las cosas de mi Padre", es decir, en la Ley y en la Escritura. Esta explicación le parece a P. Joüon[218] demasiado estrecha, porque entonces habría que concluir que Jesús solamente se podía encontrar en lugares de enseñanza (templo, sinagoga)[219].

---

212 J. Jeremias, *Die Sprache,* 18 y 101.

213 M. Zerwick, *Analysis philologica,* 137, traduce: "sicut hoc", "ideo" = tale quid, hoc.

214 M. Black, *An Aramaic Approach,* 3.

215 J. M. Bover / J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento trilingüe* (Madrid 1977) 310.

216 Por ejemplo, *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1966) 1371.

217 G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Darmstadt 1967) 34.

218 P. Joüon, *L'Évangile,* 307s.

219 Cf. P. Winter, "Lk 2,49 and Targum Jerushalmi": *ZNW* 45 (1954) 145-179; íd., "Lk 2,49 and Targum Jerushalmi again": ZNW 46 (1955) 140-141.

2,51: καὶ ἦν ὑποτασσόμενος. Como hemos tenido ocasión de observar varias veces, el evangelio de la infancia emplea con abundancia la conjugación perifrástica.

ἡ μήτηρ αὐτοῦ. La redundancia del pronombre se debe a influencia semítica.

διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. Cf. 2,19. En Gn 37,11 leemos: שמר את הדבר ("guardar la cosa" [en la memoria]), que los LXX traducen: διετήρεσεν τὸ ῥῆμα. Pero aquí Lc, para precisar más, añade: ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς [220]. El redundante αὐτῆς proviene del sustrato semítico. El empleo de ῥῆμα con el significado de "cosa" es un hebraísmo (en singular: Lc 1,37; Hch 10,37; en plural: Lc 1,65; 2,19.51; Hch 5,32; 13,42) [221].

Un examen global de cada una de las unidades nos permite formular las siguientes observaciones:

a) En la anunciación del Precursor (1,5-25) se advierte una profunda huella de la tradición recibida por Lc, mientras que otros fragmentos reflejan mayor iniciativa del evangelista [222].

b) El primer discurso del ángel (1,13-17) presenta siete frases unidas por medio de καί en lugar de δέ. La falta de periodización de las frases permite intuir que Lc está siguiendo una tradición previa [223].

c) El segundo discurso del ángel (1,30b-33) está dividido artísticamente en dos unidades de cinco líneas cada una; ambas estrofas están señaladas por una frase final que subraya el mensaje. La primera estrofa contiene el anuncio del nacimiento; la segunda, la promesa de que el Hijo será el rey del tiempo de salvación. Falta una periodización general, pues hay siete uniones de frases con καί, y no se aprecia ningún δέ. Hay además repeticiones dentro de las líneas paralelas, lo cual no habla en favor de un estilo lucano [224].

---

[220] P. Joüon, *L'Évangile,* 308.

[221] J. Jeremias, *Die Sprache,* 54.

[222] *Ibíd.,* 46.

[223] *Ibíd.,* 38.

[224] *Ibíd.,* 9.

d) En ningún lugar del *Magnificat* (1,46-55) se puede rastrear con seguridad ningún cambio redaccional[225], lo cual indica que este himno existió con anterioridad a Lc.

e) En el relato del nacimiento del Bautista (1,57-66) Lc ha marcado profundamente su huella, sin dejarse llevar por el impacto semítico. No obstante, observamos en él 14 casos de καί paratáctico. En el *Benedictus* (vv. 68-79), como también en el *Magnificat* (vv. 46-55) apenas ha retocado Lc el texto recibido[226].

f) El relato del nacimiento de Jesús (2,1-20) delata una notable actividad de la pluma de Lc; por ejemplo, en el comienzo vv. 2,1-5) y en la conclusión (vv. 16-20), donde se observan muchas peculiaridades lucanas. Sin embargo, se percibe que Lc ha utilizado en 2,6-15 una fuente semítica en la que aparecía gran cantidad de casos paratácticos y de pronombres personales redundantes[227].

g) El *Nunc dimittis* (2,29-32) es una plegaria compuesta sobre base del paralelismo. No presenta expresiones lucanas; quizá solamente πάντων (v. 31) y λαός (v. 32). Por el contrario, las expresiones no lucanas son muy numerosas[228].

h) La unidad de la presentación en el templo (2,21-40) no ofrece apenas expresiones propias de Lc. En concreto, si exceptuamos el verso conclusivo, en ninguna parte se encuentra la partícula δέ; en cambio, encontramos 23 casos de καί que une frases[229].

i) Jesús en el templo (2,41-52). El contraste lingüístico entre el período estereotipado (1,1-4) y el griego fuertemente impregnado de semitismos que caracteriza Lc 1,5-1,52 es un fuerte argumento para pensar que Lucas, en estos dos capítulos, está mediatizado por la fidelidad a sus fuentes. El evangelista procuró que el griego del evangelio de la infancia no discordase de la versión de los LXX. En los dos grandes himnos *(Magnificat, Benedictus)* procuró dejarlos intactos, fiel a la fuente que él había recibido. En cambio, en la descripción de los sucesos que ocurrie-

[225] *Ibíd.*, 63.

[226] *Ibíd.*, 77.

[227] *Ibíd.*, 88s.

[228] *Ibíd.*, 95.

[229] *Ibíd.*, 99.

ron cuando Jesús cumplió los doce años se aprecian pocos elementos prelucanos [230].

CONCLUSIONES

1) El evangelio de la infancia de Lc ha sido reconocido universalmente como una unidad plenamente diferenciada del resto del evangelio lucano, tanto por la lengua como por los contenidos.

2) La abundancia de semitismos (hebraísmos y aramaísmos) ha orientado a los autores hacia la investigación de las fuentes que subyacen al actual texto griego.

3) En la búsqueda del trasfondo semítico se ha detectado que muchos de los semitismos no son propios de Lucas, sino de un trasfondo común que subyace en las citas del AT presentes en el NT, las cuales proceden principalmente de los LXX. Por tanto se trata de semitismos de segundo grado (septuagintismos).

4) En Lc hay fragmentos redaccionales que suponen el empleo de diversas fuentes (A, Mc, LXX). Su griego ha recibido, por tanto, diversos impactos indirectos. Por otra parte, Lucas rehúye ciertos giros lingüísticos —por ejemplo, de Mc—, acomodando palabras o frases a la lengua de los LXX o imitando la morfología y la sintaxis de esta versión (septuagintismos de imitación).

5) En el evangelio de la infancia podemos distinguir no solamente el bloque general de Lc 1-2 como diferenciado del resto del evangelio, sino también, dentro de él, diversas unidades menores que pudieron tener vida autónoma hasta que fueron recopiladas (como se dice en Lc 1,1-4).

6) Los diferentes pasajes de esas unidades de Lc 1-2 tuvieron cierta autonomía, incluso redactados en su *Vorlage* semítica, y Lucas, u otro autor, los habría traducido al griego.

7) Los indicios de que disponemos actualmente nos inclinan a pensar que los documentos que detectamos en Lc 1-2 fueron escritos mayoritariamente en hebreo, aunque alguno pudo haber sido escrito en arameo, lo mismo en los relatos que en los himnos.

---

[230] *Ibíd.*, 102s.

8) Se han hecho muchas retroversiones del actual griego neotestamentario y del latín de la Vulgata al hebreo medieval o moderno, pero consideramos mucho más positivas las versiones que se hicieron del griego en la época en que el arameo era todavía lengua viva, y de un texto base probablemente prerrecensional. Las retrotraducciones hebreas pueden ser muy discutibles cuando intentamos reencontrarnos con la posible fuente semítica, dada la distancia del original primigenio y los posibles subjetivismos de sus traductores.

9) Consideramos que la imagen de la posible *Vorlage* semítica se obtiene mucho mejor partiendo de los textos arameos del NT que nos ofrecen los leccionarios en arameo cristiano palestino, porque sus autores, semitas como eran, al traducir el griego neotestamentario pudieron tener una mayor sensibilidad para captar en su propia lengua el trasfondo que se ocultaba bajo el griego de traducción del NT (sus autores hablaban una lengua semítica), especialmente en el evangelio lucano de la infancia. Ofrecer aquí esos textos desbordaría los límites de nuestro trabajo.

ISABEL, "LLENA DE ESPÍRITU SANTO"
Lc 1,41 A LA LUZ DE LA TRADICIÓN RABÍNICA

ALFONSO DE LA FUENTE
Centro Teológico San Dámaso
Madrid

La expresión "Espíritu Santo" tiene en el judaísmo una larga historia que arranca del Antiguo Testamento y se prolonga ampliamente en la literatura targúmica y rabínica. Es una historia análoga a la de otros atributos divinos, como Palabra, Presencia o Gloria. La reflexión de los rabinos, empeñada en descubrir las "mil caras" de la Escritura, encuentra en ellos un medio para acercarse al misterio de la acción de Dios en el mundo.

La expresión aparece ya en dos pasajes de la Biblia hebrea (Sal 51,13; Is 63,10s) y, con mayor profusión, en los escritos deuterocanónicos del Antiguo Testamento. Concretamente, en el libro de la Sabiduría (Sab 1,5; 9,17), en las versiones de la obra de Jesús ben Sirá (Eclo 1,9 Vg; 48,12 LXX códice A) y en las versiones de Daniel (Dn 4,15 LXX; 5,12 LXX; 6,4 LXX; 13,45 Vg = Susana 45 texto de Teodoción). Aparece igualmente en la literatura apócrifa (= pseudoepigráfica) del Antiguo Testamento, tanto narrativa como apocalíptica y poética: libro de los Jubileos, Martirio de Isaías, Testamentos, Antigüedades Bíblicas, Salmos de Salomón y libro cuarto de Esdras (Jub 1,21.23; 25,14 ms. c; MartIs 5,14; TestBen 8,2 ms. A; TestLev 18,11; TestNef [hebreo] 10,9; AntBibl 18,11; 28,6; 32,14; SalSl 17,37; 4 Esd 14,22).

La presencia de "Espíritu Santo" se intensifica en los targumes [1]. Unas veces lo hallamos en pasajes donde el texto hebreo dice "Espíritu de Dios"

[1] A. Diez Macho fue el primero en subrayar este hecho a la vista del tg. Neofiti, descubierto por él mismo en 1956; cf. su artículo "El Logos y el Espíritu Santo": *Atlántida* 1 (1963) 381-396, espec. 394-396.

o "Espíritu de Yahvé"; otras, en pasajes donde las alusiones bíblicas al Espíritu son muy remotas. De todos modos, esta presencia es notablemente más frecuente en los targumes de origen palestinense que en los de origen babilónico. Así, por ejemplo, en los targumes al Pentateuco, mientras Neofiti y Pseudo-Jonatán (tradición palestinense) emplean la expresión más de diez veces cada uno, Onquelos (tradición babilónica) la emplea una sola vez (y, curiosamente, sin paralelo en los otros dos)[2]. En los targumes a los demás libros la distribución es bastante irregular. No aparece, por ejemplo, en el bloque Josué-Reyes, ni en Jeremías, ni en Job, mientras que está presente en Isaías, Ezequiel y Joel. En el Salterio su presencia se limita a la segunda mitad del conjunto[3].

En cuanto a la literatura rabínica, baste decir que las alusiones al Espíritu Santo son numerosas, tanto en los dos talmudes como en los diversos midrases[4]. Alusiones que, en la mayoría de los casos, tienen una base muy tenue o nula en las referencias bíblicas al Espíritu de Dios. Sin embargo, constituyen en su conjunto una prolongación (y ampliación) de concepciones que hallamos en el Antiguo Testamento.

Como el Espíritu de Dios o Espíritu de Yahvé en la Biblia hebrea, el Espíritu Santo en el judaísmo es la fuerza divina que actúa en el mundo y en la vida de los hombres con una finalidad esencialmente salvífica. Sus manifestaciones pueden tener efectos transitorios o permanentes, y sus destinatarios son miembros relevantes de la comunidad de salvación o el conjunto de la misma. El rasgo más peculiar que añade la literatura rabínica al panorama bíblico es su énfasis en la acción del Espíritu Santo encaminada a comunicar, en clave profética, conocimientos de cosas ocultas o futuras[5]. Otro rasgo peculiar es la idea de que la actividad del

---

[2] La ausencia de la expresión en la tradición babilónica puede ser debida a "censura" rabínica. Dado que "Espíritu Santo" había adquirido en el cristianismo un significado muy específico, los rabinos estimaron oportuno eliminar la expresión o sustituirla por "Espíritu de Profecía". De ser así, tendríamos un indicio más a favor de una mayor antigüedad de la tradición palestinense (no afectada por esa censura).

[3] Curiosamente, ni la versión targúmica de Sal 51 ni la de Is 63 mantienen el "Espíritu Santo" del hebreo.

[4] En las fechas, relativamente tardías, en que se redactaron todos estos textos, una vez estabilizada la separación entre judaísmo y cristianismo, los rabinos no sentían ya la necesidad de poner freno al uso de la expresión.

[5] De ahí la fácil posibilidad de intercambiar "Espíritu Santo" y "Espíritu de Profecía".

Espíritu Santo cesó en Israel con la destrucción del primer templo (siglo VI a.C.) o a la muerte de los profetas Ageo, Zacarías y Malaquías (siglo V), pero se reanudará en la época escatológica con un retorno de la profecía y una transformación de los corazones.

I. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LAS PROTAGONISTAS DE LA HISTORIA DE ISRAEL

Si la condición de la mujer con respecto al varón es de postergación en el ámbito bíblico, no lo es menos en el judaísmo. El famoso rabí Yehudá, a mediados del siglo II d. C., se sentía dichoso por no ser pagano, ni mujer, ni ignorante (cf. p Ber 9,13b). Y el gran historiador Flavio Josefo, educado en el rabinismo un siglo antes, se mostraba seguro de que "la mujer es inferior al varón en todo" (*Contra Apión* 2,24). La mujer sólo se liberaba de la potestad del padre cuando quedaba sujeta a la del marido. No podía ser maestra ni siquiera de niños, no servía como testigo en un juicio, y su puesto en la sinagoga estaba en un lugar secundario, separado por celosías. A la mujer no era necesario instruirla en el conocimiento de la Torá. A este respecto, rabí Eliezer (*ca.* 90 d. C.) nos ha legado un duro veredicto: "¡Que se quemen las palabras de la Torá, pero no se pueden transmitir a las mujeres!" (p Sota 3,19a,3). Por desgracia, la "maldición" de Gn 3,16 —"él te dominará"— se cumplía con todo rigor.

Sin embargo, en la tradición del mismo judaísmo aflora en ocasiones una corriente profunda, reprimida diríamos, de admiración y estima hacia la mujer. Este fenómeno se da ya en la Biblia, sobre todo en la literatura sapiencial. Un ejemplo: el mismo autor, el austero Jesús ben Sirá, que advierte: "Pocas maldades como maldad de mujer" (Eclo 25,19), declara con entusiasmo: "Tan hermosa como aurora en el cielo del Señor es la mujer buena en casa ordenada" (Eclo 26,16). Algunos rabinos no son menos expresivos. Así, el gran rabí Aquiba, cruelmente martirizado por los romanos el año 135, a la pregunta: ¿Quién es más rico?, responde: "Quien tiene una mujer hermosa en obras" (b Shab 25b). Y en una antigua sentencia se nos dice: "Quien ama a su mujer como a sí mismo y la honra más que a sí mismo... ése comprobará que la paz es su morada" (b Yeb 62b).

En consonancia con el predominio del varón en el judaísmo es normal que, cuando se alude en la literatura rabínica a la acción del Espíritu Santo

sobre personas concretas, éstas pertenezcan al género masculino: Abrahán, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón, Josué, Saúl, David, etc. Pero también se alude a esta acción divina en el caso de mujeres que tuvieron papeles destacados en la historia de Israel: Sara, Rebeca, Lía, Raquel, Tamar, María la hermana de Moisés, la hija del faraón, Rajab, Débora, Ana, Abigaíl, Betsabé y Ester.

Un testimonio[6] de que el Espíritu Santo actuó en Sara es lo que de ella dice rabí Yisjak (ca. 300): "Yiscá es Sara. ¿Y por qué es llamada Yiscá? Porque vio en el Espíritu Santo, como está escrito: En todo lo que Sara te dice, hazle caso" (b Meg 14a). Este razonamiento se vale de un juego de palabras entre el nombre de Yiscá (יסכה) y el verbo סכה (ver [de antemano]) para identificar a Sara con Yiscá, sobrina de Abrahán (cf. Gn 11,27-29), lo cual la convierte en consanguínea del patriarca. El fundamento bíblico que se alega para afirmar que Sara "vio en el Espíritu Santo" es Gn 21,12, donde Dios dice a Abrahán que atienda la petición que Sara le hace de expulsar de casa a Agar y a su hijo.

A propósito de Rebeca, el targum Pseudo-Jonatán, reinterpretando el texto bíblico, se refiere en dos momentos a la acción del Espíritu Santo. En Gn 27,5: "Rebeca oía en el Espíritu Santo lo que Isaac hablaba con su hijo: Esaú salió al campo para cazar una pieza y llevársela". Y en Gn 27,42: "En el Espíritu Santo fue comunicado a Rebeca lo que pensaba Esaú, su hijo mayor, el cual se proponía dar muerte a Jacob". Estas dos tradiciones se recogen también en algunos escritos midrásicos (cf. Midr Sal 105,4).

La acción del Espíritu Santo sobre Lía aparece en relación con Gn 29,33, donde se dice que esta mujer de Jacob tuvo un hijo al que puso por nombre Simeón (שמעון), porque Dios "ha oído (שמע) que yo era aborrecida". La tradición rabínica prefiere derivar este nombre del verbo שנא (= aborrecer), pero el midrás ofrece una curiosa interpretación: relaciona el nombre de Simeón con el pecado (שם עון) y justifica la imposición del nombre explicando que Simrí, descendiente de Lía, cometería un pecado. Así se refleja en un texto relativamente tardío: "Le puso (Lía) por nombre Simeón. ¿Qué significa Simeón? Que existirá pecado. Vio, en efecto, en

---

[6] Para la selección de textos rabínicos utilizo principalmente P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (München 1972), y por supuesto, H.L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1922ss).

el Espíritu Santo que de ella descendería Simrí, el cual cometió tal acción" (MhG, Gn 524). En otro pasaje (MhG Gn, 369) se dice que Lía "vio por medio del Espíritu Santo" que de ella nacería Leví.

Gracias al Espíritu Santo, Raquel supo que le nacería otro hijo después de José: "Le puso por nombre José y dijo: Que el Señor me añada[7] otro hijo (Gn 20,24). Ella vio en el Espíritu Santo que daría a luz otro hijo" (Midr Tanhuma [ed. Buber] ויצא § 20).

En un episodio a medio camino entre lo erótico y lo jurídico, Gn 38 narra que la viuda Tamar quedó encinta de su suegro Judá, el cual, descuidando la ley del levirato, no había procurado el matrimonio de su hijo menor con ella. Pues bien, en este episodio la tradición rabínica hace intervenir al Espíritu Santo en tres momentos: 1) "A Tamar le fue dicho en el Espíritu Santo" que su suegro subía hacia Timná (MhG Gn, 646; cf. Gn 38,13). 2) "El Espíritu Santo brilló en ella" cuando pidió a Judá en prenda su sello, su cordón y su bastón. Así se expresa rabí Junyá (ca. 350), a la vez que explica la triple petición como referencia a realidades futuras (Gn Rabbá 85,9; cf. Gn 38,18). 3) La noticia de que Judá reconoció su culpa es comentada por otro maestro (rabí Yudán, contemporáneo del anterior): "Cuando Judá dijo: Ella es justa, brilló el Espíritu Santo y dijo: Tamar no se ha prostituido, y Judá no quería cometer fornicación. La cosa viene de mí, para que el rey mesiánico salga de Judá" (MhG Gn, 655; cf. Gn 38,26).

En los comentarios rabínicos, María la hermana de Moisés es identificada a veces con Puá, una de las dos comadronas que, según Ex 1,15, asistían a las hebreas en Egipto. Esta identificación se justifica diciendo que María recibe el nombre Puá (פועה) "porque clamó (היתה פועה) en el Espíritu Santo y dijo: Mi madre dará a luz un hijo que salvará a Israel" (b Sota 11b). La intervención del Espíritu Santo hace que María preanuncie el nacimiento y la misión de Moisés[8].

De la hija del faraón se afirma que "vio en el Espíritu Santo que ella educaría al salvador de Israel. Por eso iba a pasear mañana y tarde con sus criadas junto al Nilo" (MhG Gn, 369; cf. Ex 2,5). Esta explicación se presenta en conexión con una frase que leemos al final del libro de los Proverbios: "Se levanta de noche todavía" (Prov 31,15). El midrás expli-

---

[7] El nombre de José se explica como derivado del verbo יסף (añadir).

[8] La identificación de María con Puá aparece también en tg. PsJon y Fragm a Ex 1,15.

ca: "Se trata de Bityá, la hija del faraón, la cual vio en el Espíritu Santo que ella..."

Según otra antigua tradición midrásica, el Espíritu Santo actuó también en el caso de la prostituta Rajab, la que acogió en Jericó a los espías israelitas. El texto suena así: "Rajab dijo a los enviados de Josué: Id a la montaña, para que los perseguidores no os alcancen, y ocultaos allí tres días (cf. Jos 2,16). Esto enseña que el Espíritu Santo reposó sobre ella, pues de no ser así, ¿de dónde podía ella saber que ellos volverían tres días después. Por tanto este pasaje enseña que el Espíritu Santo reposó sobre ella" (Sif Dt § 22).

En cuanto a Débora, como evocación de la última parte de su cántico de victoria (Jue 5,28-31), leemos: "¿Por qué se retrasa su carro?, preguntó la madre de Sísara. Las más prudentes de sus damas respondieron, pero ella repitió la pregunta. La mujer de Sísara dijo: Será que han capturado botín y lo están repartiendo. Entonces las palabras que había pronunciado la madre de Sísara fueron manifestadas a Débora en el Espíritu Santo. Ella dijo: No esperes a tu hijo Sísara. Desde ahora, así perecerán todos tus enemigos, Señor" (Sif Nm § 88,8).

A propósito de las palabras que Ana, la madre de Samuel, pronuncia ante el sacerdote Elí al entregar a su hijo en el santuario de Silo se nos dice: "En aquella hora brilló el Espíritu Santo en ella: Mientras viva Samuel, vivirá también Saúl" (Midr Sm 3,6). La base de esta última afirmación reside en un juego de palabras hebreo entre el nombre de Saúl (שׁאול) y el hecho de que Samuel hubiera sido "pedido" (שׁאול) a Dios por Ana[9].

En un comentario al libro de los Números -conservado sólo fragmentariamente- encontramos, en relación con Is 58,8, una referencia a Abigaíl, la prudente esposa del necio Nabal y luego de David: "Así dijo también Abigaíl en el Espíritu Santo: El alma de mi Señor estará guardada en la bolsa de la vida" (Sif Zutá 319; cf. Qoh Rabbá 3,21 § 1)[10].

Un midrás aplica las palabras de Prov 31,22 —"para sí hace cobertores"— a Betsabé, la madre de Salomón: "Se trata de Betsabé, la cual vio en el Espíritu Santo que de ella nacería un hijo que pronunciaría tres mil

---

[9] Según tg. 1 Sm 2,1, "Ana oró en el Espíritu de Profecía y dijo: Mi hijo Samuel será profeta sobre Israel".

[10] La expresión "bolsa de la vida" es prácticamente sinónima de "libro de la vida". En ella conserva Dios a sus fieles.

parábolas, como está escrito: Y él era el más sabio de todos los hombres" (MhG Gn, 371; cf. 1 Re 5,10).

El libro de Ester, en fin, narra que esta heroína de Israel, para conseguir del rey Asuero la salvación de su pueblo, "al tercer día se vistió de reina" (Est 5,1). A este respecto el Talmud de Babilonia nos conserva una antigua interpretación: "Esto enseña que la vistió el Espíritu Santo" (b Meg 15a)[11].

En casi todas estas referencias la acción del Espíritu Santo tiene como resultado el conocimiento de hechos futuros u ocultos, aspecto que —como queda dicho— es subrayado por la reflexión rabínica como rasgo profético. De hecho, seis de las mujeres mencionadas tienen consideración de profetisas en la tradición de los rabinos. Por ejemplo, en este pasaje del Talmud: "Cuarenta y ocho profetas y siete profetisas profetizaron a los israelitas... ¿Quiénes son las profetisas? Sara, María, Débora, Ana, Abigaíl, Juldá y Ester" (b Meg 14a)[12].

II. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN ISABEL

Lucas es el autor del Nuevo Testamento que emplea con mayor frecuencia la expresión "Espíritu Santo": 13 veces en el Evangelio y 41 en los Hechos (frente a 37 en el resto del Nuevo Testamento; de éstas, 4 en Mc, 5 en Mt y 3 en Jn). En el Evangelio de Lucas, como en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, el Espíritu Santo no tiene carácter personal; es una fuerza divina que actúa en contextos salvíficos[13]. En concreto, el único pasaje sinóptico en que aparece claramente la personalidad del Espíritu Santo es la fórmula trinitaria de Mt 28,19[14].

---

11 Según tg. Ester I 5,1, sobre ella reposó el Espíritu Santo.

12 Según rabí Janiná ben Pazzi (ca. 300), "las matriarcas fueron profetisas, y Raquel forma parte de ellas". En el AT el título de profetisa es aplicado a María, Débora y Juldá (Ex 15,20; Jue 4,4; 2 Re 22,14 = 2 Cr 34,22).

13 Este significado resulta claro en Lc 1,35, donde πνεῦμα ἅγιον (sin artículo, como casi siempre en la obra lucana) está en paralelismo con δύναμις ὑψίστου. Sobre el papel que representa el Espíritu (Santo) en la obra de Lucas véase, por ejemplo, E. Schweizer, πμεῦμα, en *ThWNT* 5 (1965) 401-410, y J.A. Fitzmyer, *El Evangelio de Lucas* I (Madrid 1986) 381-389.

14 No sería, pues, incorrecto escribir en numerosos pasajes del NT "espíritu santo", reservando las mayúsculas para los pasajes en que la expresión tiene un sentido

Lc 1-2 alude en cinco ocasiones al Espíritu Santo: 1,15 (Juan estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre); 1,35 (el Espíritu Santo vendrá sobre María); 1,41 (Isabel habla llena del Espíritu Santo); 1,67 (Zacarías profetiza lleno del Espíritu Santo); 2,25s (el Espíritu Santo está en Simeón, el cual, gracias al mismo Espíritu, sabe que no morirá sin haber visto al Ungido del Señor). Dos de estos pasajes se refieren a mujeres, si bien la acción del Espíritu Santo sobre ellas no tiene los mismos efectos en ambos casos. En 1,35 está relacionada con el influjo divino en la concepción y nacimiento de Jesús; en 1,41, con las palabras que pronuncia Isabel.

Isabel "quedó llena del Espíritu Santo" o, más exactamente, "de Espíritu Santo": ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου (1,41). Son las mismas palabras que se aplican a Zacarías (1,69). Lucas es el único, entre los autores del Nuevo Testamento, que emplea el sintagma "(estar, quedar) lleno de Espíritu Santo". En su Evangelio, fuera de los caps. 1-2, lo encontramos sólo una vez: "Jesús, lleno (πλήρης) de Espíritu Santo, volvió al Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto" (4,1; cf. Mc 1,12 y Mt 4,1). En cambio, lo encontramos varias veces en los Hechos: en Pentecostés "todos quedaron llenos (ἐπλήσθησαν) de Espíritu Santo" (2,4), y lo mismo sucede con ocasión de una asamblea de la comunidad (4,31); Pedro, "lleno (πλησθείς) de Espíritu Santo", habla ante el sanedrín (4,8); Pablo es visitado por Ananías para que recobre la vista "y quedes lleno (πλησθῇς) de Espíritu Santo" (9,17); el mismo Pablo "lleno (πλησθείς) de Espíritu Santo", increpa al mago Elimas (13,9); Esteban es presentado como "hombre lleno (πλήρης) de fe y Espíritu Santo" (6,5) y se expresa "lleno (πλήρης) de Espíritu Santo" (7,55); igualmente Bernabé es "hombre bueno y lleno (πλήρης) de Espíritu Santo" (11,44); y los discípulos, tras la actuación de Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia, "quedaron llenos (ἐπληροῦντο) de gozo y Espíritu Santo" (13,52).

Es de notar que este sintagma se emplea raras veces en la literatura targúmica y rabínica. Como ejemplo podemos señalar que el texto de Ex 31,3, donde Dios dice con respecto a Besalel: "le he llenado de Espíritu de Dios", es traducido por el targum palestinense: "le he llenado de Espíritu Santo" (PsJon y Fragm) [15]. Y en el midrás leemos: "El (Moisés)

---

personal. Sin embargo, tal distinción no es siempre fácil en la práctica.

[15] Onq dice: "le he llenado de Espíritu de Profecía". En el paralelo de Ex 35,31 PsJon dice también "Espíritu de Profecía", mientras que N traduce "Espíritu Santo".

y ellos (los setenta ancianos) quedaron llenos de Espíritu Santo. Quedaron llenos de Espíritu Santo tomado del espíritu de Moisés" (Nm Rabbá 13,20; cf. Nm 11,25). Para indicar la intervención del Espíritu Santo, la tradición rabínica —siguiendo los pasos de la Biblia hebrea— prefiere utilizar otros verbos: reposar o venir sobre, revestir a, estar en, brillar en o sobre, etc.

El uso de "llenar" en relación con el Espíritu Santo no parece encerrar una carga teológica especial frente a esos otros verbos. Vale tanto decir que una persona quedó llena del Espíritu Santo como que el Espíritu Santo reposó sobre ella. La diferencia de matiz entre los diversos verbos no obedece a diferencias de contenido, sino a diferentes modos de imaginar la intervención de la fuerza de Dios. Así sucede ya en la Biblia: cuando esa intervención se entiende en clave dinámica, orientada a una actividad concreta, se dice que el Espíritu de Dios "impulsa" o "invade"; en cambio, cuando se entiende en clave estática, como don más o menos permanente, el Espiritu "reposa" o "es dado".

En consecuencia, el "estar o quedar lleno" de Espíritu Santo no indica una plenitud en el sentido de dosis máxima que se pueda recibir u otorgar. No se trata de determinar una cantidad, sino de afirmar un hecho: que la fuerza misteriosa de Dios obra en relación con alguien. El sintagma "(estar, quedar) lleno de Espíritu Santo" es comparable en su forma con otros sintagmas típicos de las lenguas semíticas, como "lleno de lepra" o "lleno de ira", cuyo contenido semántico es igual a "leproso" y "airado" [16].

Conviene señalar además que el verbo πίμπλημι en relación con el Espíritu Santo es empleado siempre en voz pasiva: una persona o un grupo "queda lleno" (literalmente, "es llenado") de Espíritu Santo [17]. Pero ¿quién llena? Indudablemente, Dios. Nos hallamos ante un caso de "pasiva divina". Para los rabinos, "el Espíritu Santo es Espíritu Santo de Dios" [18]. Dios es el agente que llena de Espíritu Santo. Este verbo, pues,

---

[16] Así también el κεχαριτωμένη de Lc 1,28 se tradujo al latín -quizá por el influjo semítico de la Peshitta- como "gratia plena". Sobre el sentido del término griego, véase S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* II (Madrid 1986) 154-158.

[17] También el adjetivo πλήρης tiene sentido pasivo: está lleno lo que ha sido llenado.

[18] La fórmula es de J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London 1912) 205s. Esta obra es una de las primeras que estudia el tema del Espíritu

por su empleo en pasiva, expresa más claramente que otros el dato teológico de que en Dios está el origen de toda acción del Espíritu Santo.

Por otra parte, el hecho de que Dios llene de Espíritu Santo a Isabel tiene que ver con las palabras que ella misma pronuncia: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν ("Isabel, llena del Espíritu Santo, exclamó en alta voz"). El Espíritu Santo aparece como fuente del discurso que ella dice. Esta conexión entre la acción del Espíritu Santo y el discurso de las personas afectadas por tal acción se da también en otros pasajes de Lc y Hch. Sin salir del evangelio de la infancia, la hallamos en el caso de Zacarías, que, lleno de Espíritu Santo, entonó el *Benedictus* (1,67), y en el de Simeón, quien, movido por el Espíritu Santo, fue al templo y allí pronunció el *Nunc dimittis* (2,25-27). Pero aparece, sobre todo, en los Hechos. Como Isabel, también Pedro, Pablo y Esteban (Hch 4,8; 13,9; 7,55s) hablan llenos de Espíritu Santo, cosa que acontece igualmente a la comunidad cristiana (4,31).

Este discurso originado por el Espíritu Santo tiene, para Lucas, carácter de profecía. Así aparece con toda evidencia en el caso de Zacarías: "Quedó lleno de Espíritu Santo y profetizó" (1,67), y en el de los discípulos del Bautista en Éfeso: "Vino sobre ellos el Espíritu Santo, y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar" (Hch 19,6). Lo mismo se advierte en otros pasajes lucanos en que no se habla expresamente de profetizar (v.g., Hch 13,8, donde Pablo anuncia a Elimas que se quedará ciego). Esto significa que, al igual que el pensamiento rabínico, Lucas establece una íntima relación entre Espíritu Santo y profecía[19]. Lucas nos ofrece en este punto una versión cristiana de una antigua tradición judía.

Ahora bien, según hemos indicado, la tradición judía sostiene que la actividad del Espíritu Santo -y con ella la profecía-, interrumpida desde la destrucción del templo salomónico o desde la muerte de los últimos profetas escritores[20], se reanudará al final de los tiempos. Así, un pasaje

---

Santo en el rabinismo.

[19] Esta relación se inicia ya en el AT. Recordemos el caso de Eldad y Medad, quienes profetizaron tan pronto como el Espíritu reposó sobre ellos (Nm 11,26).

[20] No obstante, los rabinos se muestran convencidos de que desde entonces siguió actuando en Israel, como sucedáneo del Espíritu Santo, una בת קול (literalmente, una "hija de la voz" = eco), es decir, una fuerza divina inferior, aunque parecida, al Espíritu Santo. He aquí un testimonio, entre muchos, de esa convicción: "El Espíritu Santo desapareció en Israel a la muerte de Ageo, Zacarías y Malaquías; sin embargo, se deja oír (= Dios hace oír) una *bat qol*" (t Sota 13,2). Pese a todo, hallamos el dato

del midrás, sobre la base de Jl 3,1, insiste: "El Santo, bendito sea, ha dicho: En este mundo profetizaron solamente algunos, pero en el mundo futuro todos los israelitas se convertirán en profetas, como está escrito: Entonces derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas" (Nm Rabbá 15,25).

Lucas comparte con los rabinos la idea de un retorno de la actividad del Espíritu Santo. Pero su teología —en consonancia con todo el Nuevo Testamento— difiere de la rabínica en el dato de que ese retorno se ha producido ya gracias al acontecimiento salvífico de Cristo. Lucas cita el mismo texto de Joel (en labios de Pedro) precisamente como prueba de que el Espíritu (Santo) ya ha sido derramado (cf. Hch 2,17s).

A la luz de cuanto antecede -y sin entrar en la historicidad de las noticias contenidas en Lc 1-2- podemos concluir que Isabel desempeña un papel profético. Ella, al igual que Zacarías y Simeón, aparece dando un testimonio profético bajo la acción del Espíritu Santo. Y aparece, por así decirlo, en paralelismo con la octogenaria Ana, de la que se afirma expresamente su condición de profetisa (Lc 2,36-38). Dos hombres y dos mujeres. Estos cuatro personajes proclaman, en diferentes tonos, que ya ha llegado el tiempo de salvación tan soñado y esperado en Israel. Isabel descubre en María la Madre del Mesías (1,43); Zacarías celebra la visita de una Luz de lo alto (1,78); Simeón ha visto la salvación de Dios (2,30); Ana habla de Jesús a los que esperan la liberación (2,38). El testimonio de estos personajes no se refiere a un hecho lejano, sino ya presente, pero oculto en el misterio de Dios.

Isabel, como otras mujeres en la tradición rabínica, alude, llena de Espíritu Santo, a un niño cuyo destino será decisivo en la historia. Cuando este niño sea hombre, tendrá por heraldo al hijo que ella misma dará a luz y que inicia ya su misión saltando de gozo en el claustro materno. Llena de Espíritu Santo y llevando dentro de sí una criatura llena también de Espíritu Santo (cf. 1,15), Isabel dedica una profecía-felicitación a la madre sobre la que ha venido el Espíritu Santo y ha descendido la fuerza del Altísimo. Gracias a Lucas, a su manifiesto interés por las mujeres en el seguimiento de Jesús, tenemos noticia de Isabel, esta mujer que no aguardó a que naciera su Señor para seguirle.

---

contradictorio de que algunos rabinos fueron favorecidos con el don del Espíritu Santo; por ejemplo, Gamaliel II (cf. b Erub 64b), a quien Pablo debía su educación farisea (Hch 22,3) y que habló en el sanedrín en favor de los apóstoles (Hch 5,34-39).

LAS TRES CIUDADES DE LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA DE JESÚS: NAZARET, BELÉN Y JERUSALÉN

JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY
Instituto Español Bíblico y Arqueológico
Jerusalén

En los llamados "evangelios de la infancia" (Mt 1-2 y Lc 1-2) aparecen citadas por su nombre sólo tres ciudades: Nazaret, Belén y Jerusalén. En ellas tienen lugar los hechos que constituyen el núcleo de la doble narración. Nazaret aparece expresamente citada cinco veces, una en Mateo y cuatro en Lucas; Belén, siete veces y una más con el sinónimo de ciudad de David, de las cuales cinco están en Mateo y dos en Lucas. Finalmente, Jerusalén aparece siete veces, dos en Mateo y cinco en Lucas.

Además de estas ciudades, el texto se refiere a tres lugares cuyo nombre preciso no cita: un lugar indefinido de Egipto, adonde huyen José, María y el Niño (Mt 2,13-15); una ciudad innominada de la montaña de Judá, donde vivía el matrimonio Zacarías-Isabel (Lc 1,39), y una estación o etapa en el camino de Jerusalén a Galilea, donde hace noche la caravana de peregrinos galileos que vienen a celebrar la fiesta de la Pascua (Lc 2,44), aparte de la expresión "en los desiertos", referida al transcurso de la adolescencia de Juan Bautista (Lc 1,80). Distintas tradiciones, no todas de igual valor, han identificado el lugar de la supuesta estancia en Egipto con El-Matariyyeh, cerca de El Cairo; la "ciudad" de la montaña de Judá, con Ain Karem, y la estación de peregrinos, con El-Bireh, 14 km. al norte de Jerusalén. Respecto a los "desiertos" de Juan se ha pensado recientemente, no sin fundamento, en la comunidad esenia de Qumrán en el desierto de Judá.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 85-102

No es ahora nuestra intención estudiar estos extremos, que, salvo la tradición egipcia, han sido suficientemente analizados por Muñoz Iglesias [1]. Nuestro propósito consiste en referirnos a las tres localidades nombradas expresamente, Nazaret, Belén y Jerusalén, dando una visión sintética de lo que sabemos hoy, a través del estudio de las fuentes y de la arqueología, acerca de estas tres ciudades en los últimos días de la vida de Herodes el Grande (muerto en el año 4 a. C.) y en los años inmediatamente siguientes, fechas que corresponden a los hechos narrados en los evangelios de la infancia, sin entrar tampoco en la discusión del grado de historicidad de éstos.

I. NAZARET

Tanto Mateo como Lucas la llaman "ciudad" (πόλις), lo que evidentemente no deja de ser un eufemismo. Nazaret es absolutamente desconocida tanto por el Antiguo Testamento como por las fuentes profanas. Aparece únicamente en el Nuevo Testamento: en los evangelios, once veces con su nombre, otras once en forma adjetivada (nazareno), más tres alusiones a "su patria"; en los Hechos aparece ocho veces, entre las que figura la noticia de que los cristianos recibían el nombre de "nazarenos" (Hch 24,5). Desde los siglos II-III en adelante, Nazaret comienza a ser citada en fuentes cristianas, tanto en historiadores como en escritos apócrifos. En la misma época aparece mencionada en algunas fuentes judías, como una inscripción de la sinagoga de Cesarea, donde se habla de que una familia sacerdotal vivía en Nazaret.

Nazaret, más que una πόλις, era una κώμη o aldea de la baja Galilea, situada sobre las colinas que cierran por el norte el valle de Yizreel o Esdrelón. Sobre su escasa importancia es significativa la frase de Natanael, uno de los discípulos de Jesús: "¿De Nazaret puede salir algo bueno?" (Jn 1,46), si bien hay que tener en cuenta que, siendo este discípulo natural de la vecina Caná (Jn 21,2), otra aldea por el estilo, la rivalidad local podría influir en el desprecio hacia la primera.

Nazaret se encuentra a 343 m. de altura sobre el nivel del Mediterráneo y a unos 5 km. al sureste de la que fue capital de Galilea, Séforis, de

[1] S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia* (BAC, Madrid 1986-1990) II, 220-227; III, 27-32 y 245-246.

la cual dependía administrativamente en la época a la que nos referimos. Hacia el año 20 d. C., la creación por Herodes Antipas de una nueva capital, Tiberíades, situada 19 km. al nordeste de Nazaret, a orillas del lago de Genesaret, la hizo cambiar de dependencia.

Es muy verosímil que, José y Jesús -obreros o artesanos, y no labradores según lo normal en pueblos como Nazaret- se vieran habitualmente obligados a trabajar en las vecinas ciudades de Séforis y Tiberias, puesto que las tareas locales no serían suficientes para ocupar todo su tiempo, tanto si ellos eran carpinteros, de acuerdo con la tradición, como si eran herreros o canteros, pues la palabra τέκτων, usada en los evangelios (Mt 13,55; Mc 6,30), no especifica la clase de trabajo artesanal.

Séforis era una ciudad relativamente grande, y su carácter de capital venía ya desde los tiempos del procónsul Gabinio, cuando este gobernador romano de Siria creó, entre el 57 y 55 a. C., la jurisdicción de distritos llamados *synedria*, uno de los cuales correspondía a Galilea, cuya sede de gobierno (Josefo, *Ant* XIV, 5, 4; *Bell* 18,5) y plaza con guarnición militar (Josefo, *Ant* XIV, 5, 4; *Bell* I, 16, 2) era Séforis. En la época de la infancia de Jesús debía de ser ya una ciudad de población mixta, es decir, pagano-judía, pues el legado de Siria P. Quintilio Varo, el año 4 a. C., a la muerte de Herodes el Grande, penetró en el país con tres legiones, incendió la ciudad de Séforis y vendió a sus habitantes como esclavos. Las excavaciones arqueológicas que vienen realizándose en esta ciudad, por cuenta de un doble equipo americano-israelí, están poniendo al descubierto grandes extensiones de la misma[2].

La Nazaret neotestamentaria se extendía por la colina alargada que hoy forma el centro de la ciudad, incluyendo las actuales basílicas de la Anunciación y de San José, con una extensión que no llegaría a 3 ha., y en la que se levantaría un caserío relativamente disperso. Los evangelios hablan de un barranco por donde quisieron despeñar a Jesús (Lc 4,29), que posiblemente correspondería a la zona actual del zoco o a una vaguada al lado contrario de la aldea. Pero una tradición medieval habla de Jebel el-Qafzeh, que es una altura al sur de la ciudad, desde la que se domina el valle de Yizreel, en cuyas cercanías se encuentra la famosa cueva prehistórica de su nombre.

---

[2] J. González Echegaray, "Investigaciones arqueológicas en Levante": *Aula Orientalis* 6 (1988) 19-46.

Las excavaciones arqueológicas realizadas en el poblado de Nazaret, principalmente por Viaud[3] y Bagatti[4], se refieren en su mayoría a importantes restos de época paleocristiana, ya que en este pueblo existió una comunidad judeo-cristiana, que tenía sus lugares de culto tanto en la basílica de la Anunciación como en la de San José[5]. No es nuestro propósito entrar aquí en este tema, ni en la inscripción griega hallada en el último tercio del siglo XIX, que probablemente data del siglo I d. C. y alude a la prohibición imperial de violar las sepulturas[6].

Nos referimos ahora únicamente a los restos que corresponden a la época de Jesús. No han aparecido propiamente restos de construcciones, sino de lo que llamaríamos la "infraestructura" del pueblo, es decir, aquellas partes y dependencias de las casas que penetraban en la roca y servían de cimientos o bien de bodegas, despensas, silos, prensas de aceite, lagares y aljibes. En el interior de todas estas estructuras subterráneas, algunas bastante amplias, se han hallado diversos objetos pertenecientes al ajuar de las casas, como restos de vajilla, molinos de mano, etc. Particular relevancia tienen las estructuras que corresponden al subsuelo de la Iglesias de la Anunciación y San José, que según la tradición corresponderían a las casas de María y José respectivamente. En la primera hay una cueva relativamente amplia que coincide con el subsuelo de una casa rural, en torno a la cual se edificó en el siglo III una sinagoga-iglesia, que fue sustituida en el siglo V por una basílica bizantina, a la cual sucedió la iglesia de los cruzados del siglo XII y finalmente la basílica actual. En la segunda hubo también una iglesia judeo-cristiana en torno a otras cuevas con silos, a la que sustituyó una basílica bizantina en el siglo VII.

Sobre estas infraestructuras rupestres se levantarían las viviendas propiamente dichas, que serían simplemente casas de una planta con paredes de mampostería, acaso con una terraza por cubierta y con alguna huerta y cobertizos diversos junto a la construcción principal. Sabemos que en el pueblo había una sinagoga, según nos dicen expresamente los Sinópticos, lo que, por humilde que fuera, supone un edificio algo mayor

[3] P. Viaud, *Nazareth et ses deux Églises de l'Annonciation et Saint Joseph* (Paris 1910).

[4] B. Bagatti, *Gli scavi di Nazaret*, I. *Dalle origini al secolo XII* (Jerusalem 1969).

[5] E. Testa, *Nazaret giudeo-cristiana* (Jerusalem 1969); J. Briand, *L'Église Judéo-Chrétienne de Nazareth* (Jerusalem [3]1979).

[6] F. M. Abel, *RB* 39 (1930) 567-571.

y más noble que los demás. No se ha localizado con certeza el lugar de tal sinagoga.

Al otro lado de la aldea, por el noroeste, se levantaba la necrópolis con las típicas tumbas de la época excavadas en la roca, a las que se accede por una entrada cerrada por una piedra redonda y en cuyo interior se encuentran sobre las paredes las sepulturas en forma de *loculi* o "nichos". Al extremo del antiguo poblado, también por el nordeste, está situada la fuente, que sin duda existía ya en la época de Jesús y que se localiza en la actual iglesia de San Gabriel.

II. BELÉN

Belén, a diferencia de Nazaret, era una verdadera "ciudad" (πόλις), si bien muy humilde, pese a su solera, ya que había sido la patria del rey David. Por eso Juan la llama κώμη (Jn 7,42). Esta condición de ciudad noble y linajuada, pero pobre, no era nueva en la época de Jesús, pues ya en el siglo VIII a. C. el profeta Miqueas habla de Belén como "pequeña entre las ciudades de Judá" (Miq 5,1).

Es bastante citada en el Antiguo Testamento. También se encuentra su nombre en fuentes extrabíblicas: acaso en las cartas de El-Amarna y ciertamente en Flavio Josefo al referirse a la historia antigua de Israel. En los evangelios es nombrada diez veces. A partir de entonces su nombre e incluso descripciones y detalles aparecen en los escritores cristianos, como san Justino del siglo II, Orígenes del siglo III, el Peregrino de Burdeos en la primera mitad del siglo IV, y especialmente san Jerónimo en la segunda mitad del siglo IV, que vivió allí permanentemente, aparte de las amplias citas de .los evangelios apócrifos.

La ciudad de Belén está 8 km. al sur de Jerusalén, situada en lo alto de una loma, a 777 m. sobre el nivel del Mediterráneo. El territorio al pie de la ciudad es relativamente fértil para el cultivo de cereales, así como para las viñas y olivos, pero inmediatamente al sureste comienza una zona esteparia, muy frecuentada por rebaños de ganado menor, que pronto se convierte en desierto. A través de este desierto de Judá se abren entre peladas colinas profundos barrancos que sólo algunos días lluviosos de invierno arrastran aguas torrenciales hacia el mar Muerto. La única fuente de la ciudad está en las afueras y lejana, por lo que en los tiempos

antiguos el agua de la lluvia se guardaba en frescos aljibes excavados en la roca, a los que alude 2 Sm 23,15-17.

En el siglo I d. C. el territorio de Judea aparece administrativamente dividido en toparquías, al frente de las cuales se halla una ciudad de alguna importancia. Desde luego, ésta era la situación existente en la época de la procuraduría romana, entre el 6 y el 70 d. C., pero también debió de serlo en el reinado de Herodes el Grande y aún antes, ya que parece datar de la administración tolomaica del país en el siglo III a, C.[7] Belén no aparece citada directamente en esta división administrativa, de la que hablan Plinio el Viejo (V, 14, 70) y Flavio Josefo (*Bell* III, 3, 5). Ambos dicen expresamente que Jerusalén era la capital de una toparquía llamada en latín Orine, transcripción del griego ἡ ὀρεινή, es decir, La Montaña (de Judá). Por la proximidad de Belén a Jerusalén podría creerse que aquella pertenecería a la jurisdicción de ésta. No obstante, es muy posible que formará una jurisdicción propia, pues Josefo y Plinio citan también como cabeza de toparquía al Herodium, y Plinio declara expresamente que el Herodium incluye la "ciudad ilustre" de su nombre. Como se sabe, el Herodium, del que hablaremos después, se encuentra en las proximidades de Belén (5 km. al sureste) y puede contemplarse perfectamente desde ésta. Creemos que Belén debió de estar integrada en esa toparquía. Pero es más, por lo que sabemos, el Herodium fue un castillo-palacio de Herodes, pero no hay noticia histórica o arqueológica que nos hable de la existencia allí de una verdadera ciudad. Ciertamente al pie del castillo existía un complejo de monumentales edificios (palacios, hipódromo, servicios...) que completaban la utilidad de la fortaleza, y hasta el mismo Josefo lo llama en alguna ocasión "ciudad" a causa de su grandiosidad (*Bell* I, 265; *Ant* XIV, 359-360), pero otras veces distingue con claridad la apariencia de la realidad, diciendo que "parecería como si fuera una ciudad" (*Bell* I, 419-421; *Ant* XV, 323-325). Cabría pensar, a nuestro juicio no sin algún fundamento, que la contigua "ciudad ilustre", que Plinio distingue del palacio, podría ser la propia Belén, si bien puede desorientar el hecho de que Plinio diga que recibe el mismo nombre de Herodium (*Herodium, cum oppido illustri eiusdem nominis*), cosa a la que no vemos explicación, si se admitiera la hipotética atribución a Belén.

---

[7] M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Mundo Helenístico* I (Madrid 1976) 279 y 345.

Belén ocuparía por entonces una extensión no superior a 8 ó 10 ha., y parte de ella estaría encerrada dentro de un viejo recinto amurallado, probablemente en estado de conservación muy deficiente. Las murallas habían sido construidas por Roboam (2 Cr 11,6) en el siglo X a. C., pero no se vuelve a hablar de ellas después, aunque la ciudad fue repoblada después del destierro (Esd 2,21 y Neh 7,26). Es preciso llegar a los tiempos del emperador bizantino Justiniano (siglo VI d. C.) para que se proceda a la restauración de las murallas. Al parecer, el recinto poseía al menos cuatro puertas que conducían a los caminos de Jerusalén, Hebrón, Tecua y Bet-Sahur. Fue definitivamente demolido en 1489 por orden del sultán mameluco [8].

Dentro de la ciudad es posible que la parte más alta hacia el este, donde hoy se encuentra el santuario de la Natividad y los alrededores, correspondiera a la zona de la ciudad que guardaba los recuerdos de la familia de David. Y es verosímil que allí tuviera su casa José y su familia más allegada. Como en otros poblados del país, las casas de entonces aprovechaban las numerosas cuevas del subsuelo para dependencias complementarias, principalmente bodegas, establos, etc. Así podría explicarse que la casa de José la οἰκία de que habla Mateo (2,11), tuviera un establo aprovechando una cueva, y que allí, como quiere una tradición constante e inequívoca que se remonta nada menos que a los siglos II y III (testimonios de san Justino y Orígenes, ambos palestinos de origen), fuera donde nació Jesús, en la φάτνη = establo, sin duda debidamente acondicionado, porque la habitación principal de la casa κατάλυμα = diversorium (cf. Lc 22,11) donde dormían todos no era el lugar adecuado para María y José (*non erat eis locus*) el día del parto [9].

Las excavaciones realizadas en la basílica de la Natividad en 1934 por Harvey [10] y los ulteriores estudios de Bagatti y Testa [11] se refieren a

---

[8] B. Bagatti, "Gli antichi edifici sacri di Betlemme": *Stud. Biblic. Francisc.* 9 (Jerusalem 1952); id., "Recenti scavi a Betlemme": *LA* 18 (1968) 181-237; D. Baldi y otros, *Belén* (Jerusalem 1985); A. Cabezón, *Belén* (Jerusalem 1991).

[9] M. Miguens, "In una mangiatoia, perchè non c'era posto...": *Bibbia e Oriente* 2 (1960) 193-198; P. Benoit, "Non erat eis locus in diversorio", en *Mélanges Bibliques. Hommage Beda Rigaux* (Gembloux 1970) 173-186.

[10] W. Harvey, *Structural Survey of the Church of the Nativity, Bethlehem* (London 1935).

la época paleocristiana y concretamente a las fases de construcción de la basílica. La iglesia fue construida, como en otros casos similares de Palestina, sobre una cueva, que en este caso la tradición identifica con el lugar del nacimiento de Jesús. En realidad, esta cueva está en relación con todo un sistema subterráneo de cavidades, todas ellas comunicadas entre sí. Tales cuevas, fueron habitadas en época paleocristiana (es el caso de san Jerónimo en el siglo IV) y destinadas al culto y a enterramientos, lo que ha modificado sustancialmente su configuración original. No nos interesa ahora -una vez más- el análisis de los elementos arqueológicos paleocristianos que presentan dichas cavidades. De la época anterior, es decir, del momento en que formaban parte de las dependencias de una o varias viviendas (la época de Jesús) quedan muy pocos elementos. No obstante, se ha identificado entre otros restos, una cueva que sirvió de aljibe y donde quedan huellas de la cuerda que erosionaba las paredes del pozo cuando se sacaba agua. También han aparecido restos de cerámica y algunos objetos que pueden remontarse al siglo I d. C.

En cambio, las excavaciones arqueológicas han puesto a la vista gran cantidad de restos de la época del nacimiento de Jesús en el vecino lugar de Jebel Fureidis, colina en forma de cono truncado, en cuya cima se levantaba el Herodium. Las excavaciones fueron realizadas entre 1962 y 1967 por V. Corbo [12] y posteriormente en 1972, 1973 y 1978 por E. Netzer [13]. Las primeras se concentraron en el palacio de la cumbre; las segundas en los edificios situados al pie de la ladera norte de la colina.

El palacio fortificado está rodeado de una sólida muralla circular de unos 5 m. de espesor total con dependencias dentro de ella. El interior del recinto tiene un diámetro de 52,5 m. La muralla está flanqueada en su exterior por cuatro torres semicirculares que miran a los cuatro puntos cardinales. En realidad, la de levante es sólo aparentemente semicircular, porque continúa en el interior, introduciéndose en el recinto y llegando a ser una verdadera torre circular, auténtica "torre del homenaje" de 18 m.

---

[11] B. Bagatti, *op. cit.*; E. Testa, "Le Grotte mistiche dei Nazareni e i loro riti battesimali": *LA* 12 (1962) 5-45; íd. "Le 'Grotte dei Misteri' giudeo-christiane": *LA* (1964) 65-144.

[12] V. Corbo, "L'Herodium di Giabal Fureidis": *LA* 13 (1963) 219-277; 17 (1967) 65-121; íd., *Herodium*, I. *Gli edifici della reggia fortezza* (Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1989).

[13] E. Netzer, *Greater Herodium* (Qedem 13; Jerusalem 1981).

de diámetro, la cual debía de sobresalir varios metros por encima de toda la construcción, calculándose su altura en unos 40 m. sobre el nivel de los patios del palacio. El interior de estas torres estaba, al parecer, destinado a dependencias de carácter militar.

Dentro del recinto había un gran jardín con su peristilo, que ocupaba prácticamente todo el hemiciclo oriental, y en cuyos remates norte y sur se levantaban sendas exedras. En el hemiciclo occidental se hallaban las dependencias del palacio, con un gran *triclinium* y un servicio completo de baños a la romana del tipo llamado "termas". La entrada al complejo consistía en una puerta a media ladera, a la que se accedía mediante una escalinata. Más allá de la puerta había otra escalinata subterránea que conducía al peristilo. La fortaleza fue construída sobre la roca firme, y después fue recrecida artificialmente la colina hasta cubrir toda la infraestructura del castillo en una altura de casi 20 m. Así resulta que todo el complejo sistema de entrada ya descrito era inicialmente una construcción al aire libre hasta que fue después intencionadamente cubierto por las tierras de relleno.

Al pie de la colina, mirando al norte, había un gran edificio rectangular de unos 130 m. de largo con amplias galerías que se asomaban a un hipódromo, a cuya cabecera se levantaba un edificio monumental. Al noroeste del hipódromo existía un complejo estructural, rodeando una piscina o estanque en cuyo centro se elevaba un templete de columnas. Más al norte había un conjunto de edificios, posiblemente destinados a alojamiento de invitados, oficinas, servicios y almacenes.

III. JERUSALÉN

En los evangelios de la infancia Jerusalén aparece como la capital del reino, tanto desde el punto de vista civil, al ser residencia de la corte (Mt 2,1-4), como desde el punto de vista religioso, al ser el templo el lugar obligado para los fieles en lo relativo a ciertas ceremonias y cultos (Lc 1, 8-10; 2,22-38 y 41-49). Desde luego, en la época de Herodes sabemos que Jerusalén seguía siendo la capital administrativa del reino y lugar habitual de residencia del rey, pese a que éste pasaba grandes temporadas en Jericó, sobre todo en invierno. Respecto a la capitalidad religiosa, baste recordar ahora que fue el propio Herodes quien reedificó el templo,

convirtiéndolo en uno de los santuarios monumentales más espectaculares del mundo. La situación iba a verse modificada en parte, después de la destitución por Roma de Arquelao, el heredero de Herodes, cuando se crea la nueva provincia procuratoriana. El gobernador romano (primero *praefectus*, después *procurator*) elegirá la ciudad marítima de *Caesarea* como sede oficial del gobierno, quedando Jerusalén como capital religiosa y sede de la administración territorial autónoma (el sanedrín).

Jerusalén era en aquellos tiempos una ciudad francamente importante a escala mundial, si bien resulta muy difícil calcular su población. Los intentos realizados recientemente, cotejando las escasas fuentes a nuestra disposición, para realizar un cálculo fundado sobre el número de habitantes no resultan seguros, como se deduce de la diversa estimación de unos autores y otros. Entre los minimalistas podemos citar a J. Jeremías [14], que habla de 30.000 habitantes, a los que habría que añadir unos 125.000 peregrinos en la Pascua, cifras que incluso estima excesivas. Entre los maximalistas figura Ben-Dov [15] que habla de unos 150.000 ó 200.000 habitantes, sin contar los peregrinos.

No vamos a recopilar aquí los datos históricos sobre la Jerusalén herodiana, por ser de sobra conocidos. En cambio, creo que podría ser útil para el lector presentar un resumen de lo que las recientes excavaciones arqueológicas realizadas en Jerusalén nos dicen acerca de cómo era esta ciudad en los últimos días de Herodes el Grande.

Respecto al perímetro amurallado de Jerusalén, la cuestión, como se sabe, ha sido y es muy discutida. La Jerusalén que heredó Herodes de los reyes asmoneos estaba amurallada, y el recinto incluía la zona del templo, la colina del Ofel, el Tiropéon y la ciudad alta impropiamente llamada colina de Sion, el actual Barrio Judío y el Barrio Armenio hasta la Ciudadela. Por el norte, el recinto asmoneo iba desde ésta hasta la explanada del templo al sur de la Puerta de Warren. Es lo que Josefo llama "Muro I" (*Bell* 5, 136). Aunque este autor no lo dice expresamente, parece deducirse de su descripción que en los tiempos de Herodes la ciudad anexionó a su recinto un nuevo barrio extramuros al norte (el "Segundo" barrio) mediante la ampliación de la muralla llamada "Muro II". Ésta partía de la Torre Antonia en el ángulo noroeste del templo y finalizaba

---

[14] J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1977) 95-102.

[15] M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York, Harper and Row, 1985) 75.

en la actual Ciudadela, junto a la hoy llamada Puerta de Jaffa (Bab el-Halil). Frente a un trazado "minimalista", propugnado por Vincent y comúnmente divulgado en los planos de "Jerusalén en los tiempos de Cristo" en la mayoría de las publicaciones, que sólo incorpora una mínima parte dejando fuera la actual basílica del Santo Sepulcro, la mayoría de los autores modernos admite que el Muro II tenía un trazado de mayor recorrido, partiendo ciertamente desde la Antonia, pero llegando hasta la actual muralla turca, incluyendo la puerta de Damasco (excavaciones de Hamilton y Hennesy), para después torcer al sur y, dejando fuera el Santo Sepulcro, formar un ángulo para unirse a la Ciudadela. Hay algunos autores (Vincent, Hennesy, Benoit...) que creen que los restos localizados en la Puerta de Damasco pertenecen al llamado "Muro III" de la época de Herodes Agripa. Pero la mayoría (Sukenik, Avi Yonah, Ben Aried...) piensa que este Muro III coincide con los numerosos restos hallados cerca de la Ecole Biblique y el Consulado Americano, unos 400 m. al norte de la Puerta de Damasco, cuyo trazado y características se ajustan más a la descripción de Flavio Josefo [16].

Otra construcción importante de Herodes fue su propio palacio, en el oeste de la ciudad y al sur de la Puerta de Jaffa, coincidiendo en parte con el actual Barrio Armenio. Desgraciadamente, nada se conserva de después de su destrucción sistemática por Tito en el año 70 d. C., pero sí de la fortaleza contigua por el norte, que empalmaba con la muralla y que corresponde a la actual Ciudadela. Tenía tres grandes torres, llamadas Fasael, Hípico y Mariamme (de los nombres del hermano, amigo y esposa de Herodes). De la primera se conserva buena parte de la base, integrada en la actual construcción mameluco-otomana.

Menos sabemos hoy de la Torre Antonia, fortaleza situada en el ángulo noroeste del templo. La reconstrucción ideal que se había hecho de la misma, basada principalmente en el estudio del patio interior enlosado (el "Lithostrotos"), tal y como ha sido divulgada en muchas publicacio-

---

[16] M. Avi-Yonah, "The Third and Second Walls of Jerusalem": *IEJ* 18 (1968) 98-125; *íd.*, "Jerusalem in the Hellenistic and Roman Periods": *The World History of Jewish People*, VII. *The Herodian Period* (1975) 206-249; *íd.*, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* II (London 1976) 579-647; Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City* (Jerusalem 1976); Y. Aharoni y M. Avi-Yonah, *The Mac Millan Bible Atlas* (New York [2]1977).

nes[17], es rechazada hoy en día por los arqueólogos, que estiman que los restos atribuidos a la torre son en realidad de un foro del tiempo de Adriano, perteneciente a la Aelia Capitolina[18]. En consecuencia, la Torre Antonia fue más pequeña de lo supuesto y situada ligeramente al sur del convento de las Damas de Sión, al otro lado de la calle, en la Escuela Musulmana (Mádrasa al-Malakiya), donde comienza el Viacrucis.

Sabemos ahora que el llamado "Barrio Judío" de la Ciudad Vieja fue en la época herodiana una zona residencial con lujosas casas, muchas de ellas pertenecientes a familias sacerdotales. Los edificios puestos al descubierto en las excavaciones allí realizadas por N. Avigad[19] estaban en uso cuando la ciudad fue destruida por los romanos en el año 70 d. C., y es difícil precisar cuándo se inició su construcción, pero ciertamente hay una mansión en el área J, conocida por el nombre de "Residencia herodiana", cuya cronología arqueológica no sobrepasa en su fase terminal los últimos años del siglo I a. C., o a lo sumo los primeros del siglo I d. C., cuando fue derribada por razones urbanísticas, al construir una nueva calle. Coincide, pues, con el reinado de Herodes el Grande. Tiene unos 200 m^2. y se estructura en torno a un patio central con un conjunto de una veintena escasa de habitaciones o dependencias. Destaca la existencia de un aljibe y de una sala de baño con piscina y distintos recipientes destinados a los baños rituales del judaísmo (*mikvah*). También se han descubierto en una de las paredes de la casa tres alacenas para guardar la vajilla, por cierto de calidad, a juzgar por los restos recogidos.

Pero no cabe duda de que la obra principal de la Jerusalén herodiana fue el templo reconstruido por orden del rey. La situación político-religiosa actual no ha permitido realizar excavaciones dentro de la explanada del templo, por lo que seguimos sin apenas tener datos arqueológicos que permitan discutir las líneas generales de la reconstrucción ideal que se había hecho a base, sobre todo, de textos literarios. Sin embargo, la actividad arqueológica de los últimos años, bajo la dirección de B. Mazar, se ha centrado en la zona periférica del templo, habiéndose obtenido

---

[17] S. Aline de Sion, *La forteresse Antonia à Jerusalem et la question du Prétoire* (Jerusalem 1955).

[18] P. Benoit, "L'Antonia d'Hérode le Grand et le Forum Oriental d'Aelia Capitolina": *Harvard Theological Review* 64 (1971) 135-167; S. Loffreda, "Resti archeologici nell'area della Flagellazione in Gerusalemme": *LA* 35 (1985) 108-128.

[19] N. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Jerusalem, Basil Blackwell, 1984).

muchos datos, principalmente sobre los accesos y puertas del templo[20]. Esto es lo que vamos ahora a resumir brevemente.

Las obras de Herodes en el monte del templo se basaron en una ampliación a casi el doble del área de la explanada con destino al templo y dependencias. Para realizar esa obra se construyó una fabulosa infraestructura con bóvedas en tres pisos que permitieron salvar el declive de la falda del monte por el sur. Toda esta estructura fue cubierta al exterior por un impresionante muro, que ya se conocía, pero que las excavaciones realizadas han permitido estudiar mejor y descubrir sus hiladas inferiores. (Una parte de esta muralla es el "Muro de las lamentaciones".) Está admirablemente construido con sillares "secos" (sin argamasa). Algunos de estos sillares, cuyo peso se calcula en 400 toneladas, tienen 12 m. de largo por 3 de alto y 4 de ancho.

Bordeando el oeste y el sur del templo había sendas calles. La del oeste, que topográficamente se corresponde con el fondo del valle del Tiropeón, era una vía comercial, con tiendas a ambos lados. Sobre el muro de contención del templo había un pórtico que se prolongaba por todo el perímetro de la explanada. En el interior tenía columnas, pero en el exterior presentaba pilastras adosadas a una pared de sillares. Desde la cornisa de este pórtico hasta el pavimento de la calle en sus tramos aún más bajos había una altura de unos 32 m. Bajando por esta calle hacia el sur, se encontraba en primer lugar una puerta, que hoy en día se designa con el nombre de Puerta de Warren (en honor del arqueólogo de este nombre), la cual daría acceso al templo en su estructura inferior (la zona abovedada), y que sin duda se utilizaba para servicios. Después seguía otra puerta importante, pero ésta no se hallaba a la altura de la calle, sino que se abría directamente en el pórtico. Para subir hasta allí era necesario ascender por una gran escalinata, que partía del lado derecho de la calle y que, tras dos giros en ángulo recto hacia la derecha, cruzaba la calle a gran altura mediante un puente que corresponde al hoy conocido con el nombre de Arco de Wilson, y así daba acceso al pórtico en su tramo central. Siguiendo calle abajo había otra tercera puerta, cuyos restos se conocen con el nombre de Puerta de Barclay y que debió de corresponder

[20] B. Mazar, "Herodian Jerusalem in the light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount": *IEJ* 28 (1978) 230-237; íd., *The Mountain of the Lord. Excavating in Jerusalem* (New York 1975); M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York, Harper and Row, 1985).

a llamada, en el siglo I d. C., Puerta de Coponio. Ésta, mediante un pasaje subterráneo, daba acceso directamente a la explanada del templo, no a los pórticos. Es posible que fuera utilizada por los extranjeros que, con la debida autorización, podían entrar en el "atrio de los gentiles". Finalmente, ya casi al terminar la calle, había otro paso elevado de características análogas al descrito anteriormente, pero aún más espectacular, el cual, salvando la calle a través del llamado Arco de Robinson, penetraba en el pórtico en una zona más elevada y noble del mismo, que corresponde al ángulo suroeste del templo. (Sobre su cima se tocaba la trompeta para anunciar el sábado, según se deduce de una inscripción allí descubierta.) Desde aquí se accedía a la gran basílica o Pórtico Real, que sustituía el pórtico ordinario en todo el tramo sur de la explanada. Esta enorme basílica, al parecer, tenía tres naves y ábside, con columnas de capiteles corintios. Tanto la puerta de Wilson, como la de Robinson estaban destinadas para la gente que desde la calle comercial subía con los productos adquiridos a los pórticos del templo, donde se hacían también transacciones (Cf. Mt 21,12; Mc 11,15-16; Lc 19,45; Jn 2,13-16), no para los fieles devotos.

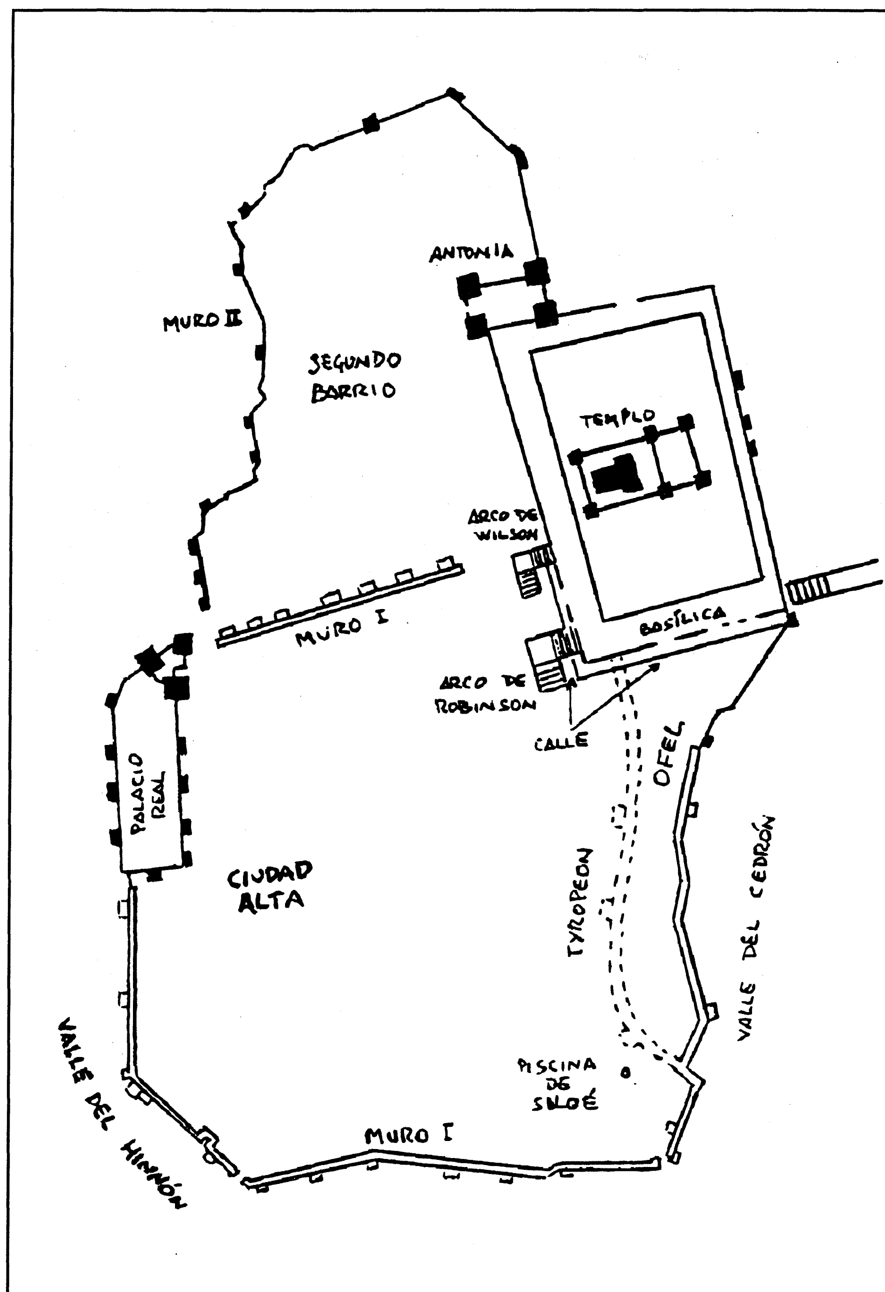
La entrada y salida de los fieles se efectuaba por el lado sur a través de las puertas llamadas Hulda. A la izquierda está la Puerta Doble, de la que se descendía por una gran escalinata, ahora descubierta, con una anchura de 65 m. Más al este, y también sobre esta fachada sur, se encontraba la Triple Puerta con su escalinata correspondiente, destinada exclusivamente al acceso de los fieles al templo (la anterior era, al parecer, sólo de salida). Ambas puertas atravesaban sendos conductos subterráneos admirablemente decorados, que, pasando por el subsuelo de la basílica, iban a parar a la misma explanada del templo.

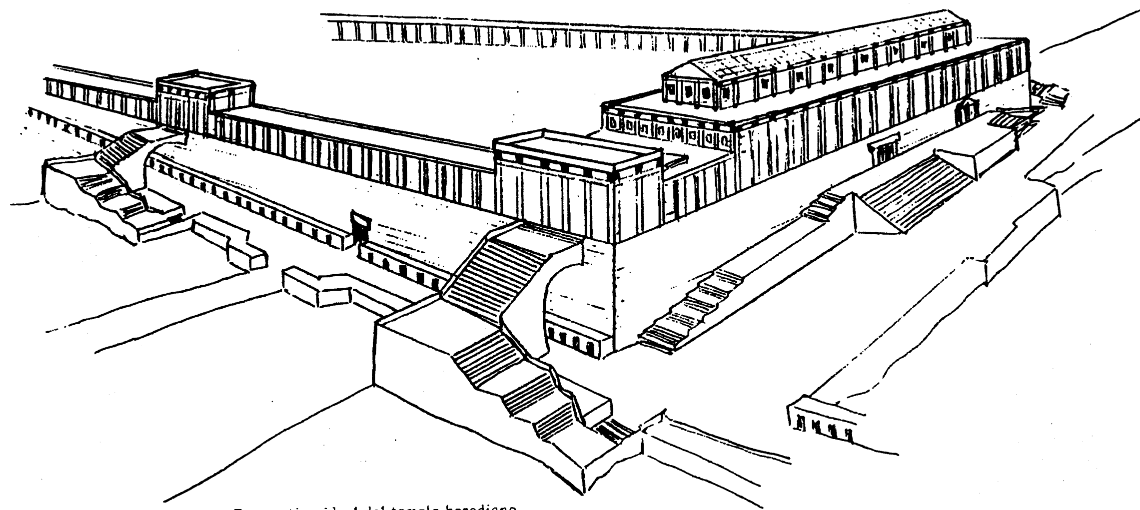
Por el este de la explanada existía otra puerta en el ángulo sureste, paralela a la de Robinson, también con un paso elevado, aunque de proporciones muchos más modestas que aquélla. No daba acceso al pórtico, sino a la infraestructura abovedada y estaba destinada a servicios. Es la Puerta del Chivo Expiatorio, pues se presume que por allí era soltado este animal en la fiesta. Bastante más al norte y paralela a la Puerta de Wilson por occidente, estaba a la altura del suelo la Puerta de Susa o de la Vaca Roja, por donde debían sacarse las cenizas de esta última en la ceremonia ritual. El lugar viene a corresponder con la actual Puerta Dorada, cuya estructura parece ser completamente de época califal. Al parecer, una muralla exterior partía de aquí, tomando enseguida una

dirección paralela al muro oriental del templo y dejando dentro de su recinto las dos puertas descritas.

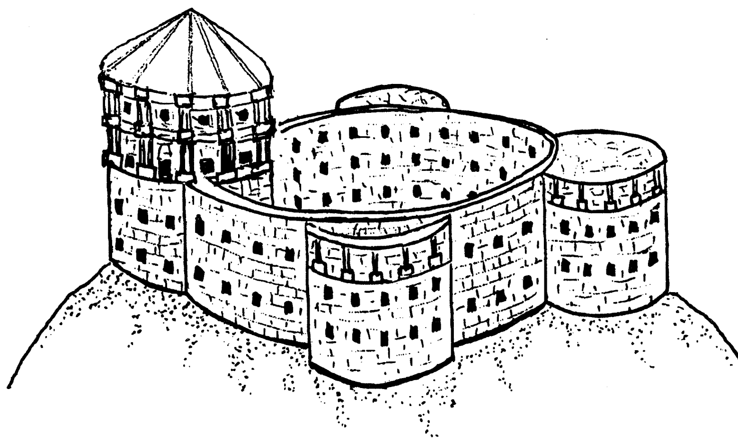
Por el flanco norte existía la Puerta Tadi, que conducía al pórtico y que no debía de estar en uso habitualmente. Hay que señalar también en el muro sur, junto a las puertas de Hulda, la existencia de sendos pasajes subterráneos (*mesibot*), distintos de los ya descritos, mucho más angostos y que conducirían a una zona de baños rituales, los cuales estaban destinados exclusivamente a los sacerdotes, que debían purificarse después de haber sufrido alguna contaminación ritual.

Los evangelios de la infancia nos hablan de que la familia de Jesús subió al templo dos veces. Una para la "presentación" del Niño y purificación de la madre (Lc 2,22-38), con objeto de cumplir la ley de Moisés (Ex 13 y Lev 12,8), sin que entremos aquí en ulteriores detalles del problema. La otra, en la fiesta de la Pascua (Lc 2,41-50), cuando el Niño tenía ya doce años, posiblemente para la celebración del rito del *bar-mitzwá*. En ambas ocasiones José, María y Jesús subirían al templo pasando sin duda por las Puertas de Hulda y ascendiendo por los peldaños de las escalinatas que la arqueología ha descubierto y que aún pueden contemplarse *in situ*.


ANTONIA
MURO II
SEGUNDO BARRIO
TEMPLO
ARCO DE WILSON
MURO I
BASÍLICA
ARCO DE ROBINSON
CALLE
OFEL
PALACIO REAL
CIUDAD ALTA
TYROPEON
VALLE DEL CEDRÓN
VALLE DEL HINNÓN
PISCINA DE SILOÉ
MURO I

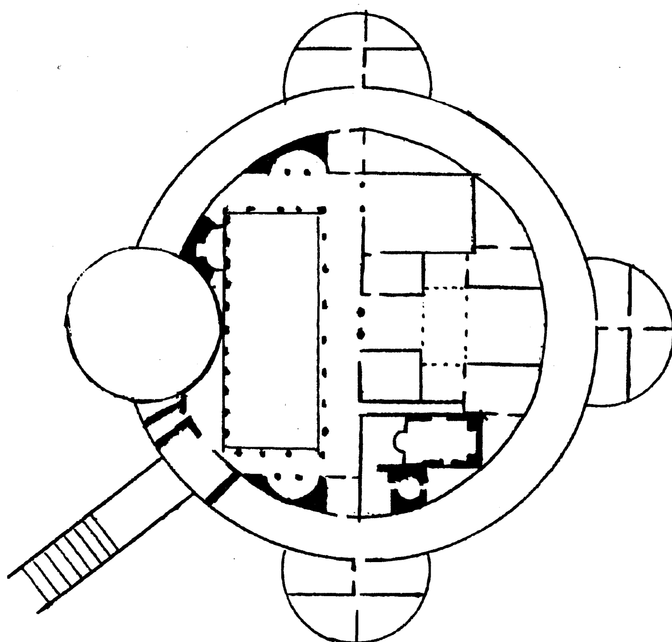


Perspectiva ideal del templo herodiano
de Jerusalén desde el ángulo suroeste
dibujo inspirado en el de Ben-Dov



Plano y perspectiva ideal del Herodium

dibujos inspirados en los de Netzer



LAS VERSIONES SIRÍACAS DEL MAGNÍFICAT

JESÚS LUZÁRRAGA
Pontificio Instituto Bíblico
Roma

Una versión es una interpretación. Las versiones bíblicas representan una interpretación del traductor o de una escuela teológica y constituyen un testimonio precioso acerca del texto que leen. Las versiones siríacas ofrecen además una valiosa ayuda en el momento de intentar discernir una forma semítica en la base del Nuevo Testamento. Por eso, profundizar en la significación de cada vocablo puede conducir a una comprensión más amplia del pensamiento subyacente[1]. Todo esto avala el intento de bucear en el Canto de María[2] a través de su presentación en las diversas versiones siríacas[3], aun sin entrar en la discusión del posible original

[1] J. M. Charlesworth, "Semitisms in the New Testament and the Need to Clarify the Importance of the Syriac New Testament", en *Salvación en la palabra* (Hom. A. Díez Macho; 1986) 633-638; C. McCarthy, "Gospel Exegesis from a Semitic Church", en J. G. Norton / S. Pisano, *Tradition of the Text* (1991) 106s.

[2] Aquí se toma el Magníficat como adscrito a María; cf. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (1977) 334-336; S. Muñoz Iglesias, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (1983) 71-114.

[3] Las versiones siríacas utilizadas para este trabajo y sus respectivas siglas son: D, Diatessaron (*Vetus Evangelium Syrorum*, ed. I. Ortiz de Urbina, vv. 46-49.52); S, Vetus Syra (*Evangelion Da-Mepharreshe*, ed. F. C. Burkitt); P, Peshitta (*Tetraevangelium Sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem*, ed. P. H. Pusey / G. H. Gwilliam); H, Filoxeniana-Heraclense (*Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana*, ed. J. White); L, Leccionario Palestinense (*The Palestinian Syriac Lectionary*, ed. A. Smith / L.-M. Dunlopp, vv. 46-50.51-55). El texto griego es el presentado por K.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 103-122

semítico subyacente al Magníficat[4] o de sus posibles conexiones con la figura histórica de María[5].

El himno comienza con la expresión μεγαλύνει, que puede significar en voz activa tanto "hacer grande" (Lc 1,58) como "alabar" (Hch 5,13), y su pasiva "ser glorificado" (Flp 1,20). El sentido de este texto lucano corresponde a "ensalzar" (Sir 43,31), ya que su raíz griega alude a la grandeza, como lo demuestra además la versión de los LXX cuando traduce con este vocablo diversas expresiones semíticas que mantienen ese sentido original. Entre ellas se encuentra רב, que aparece con esta significación sobre todo en Dn y con la que el Tg. refleja el μεγαλύνειν de Sal 69,33, que corresponde en el TM a un hifil de גדל.

Todas las versiones siríacas usan la raíz *rb* > *rb'* / *yrb* para traducir este primer vocablo del himno mariano. De un sentido radical "ser grande" se deduce el "tener por grande" y, consiguientemente, el "alabar"[6]. María considera a Dios como grande y le venera como tal, y este reconocimiento lo expresa en una bendición (cf. Lc 1,68), que es una alabanza admirativa y alegre de los beneficios de Dios. El Magníficat aparece así ya desde el principio como el cántico de una mujer que, a lo largo de todas sus estrofas, irá ensalzando la grandeza de "su Señor", en quien pone de relieve aspectos en los que ella se fija: la fuerza, la ternura, el alimento, la familia; ella se siente además "salvada" y llena de él, y por eso centro de la alabanza de las gentes; esto no la hace centrarse en sí, "la esclava", sino que refuerza la grandeza del Señor, experimentada a través de "las grandes cosas" que él ha realizado en favor de su esclava. Por eso

Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (1988): Lc 1,46b-55.

[4] Por un trasfondo hebreo de los evangelios se inclinan, entre otros, C. Tresmontant, *Le Christ Hébreu* (1983); J. Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques* (1984); B. Dubong, *L'invention de Jésus* (1987). El arameo lo prefieren P. Grelot, *Évangiles et Traditions apostoliques* (1984); íd., *L'origine des évangiles* (1986); G. Schwarz, *Und Jesus sprach* ([2]1987); G. M. Lamsa, *New Testament Light* (1988). Otros se muestran más reservados respecto a originales semíticos; así J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* I (1981) 359-366.

[5] J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (1977) 84s., 113; F. Mezzacasa, "El Cántico de liberación de María": *CuadTeol* 9 (1988) 133-150.

[6] Con el afel de *yrb* es como P traduce el μεγαλύνειν de Hch 10,46: magnum praedicavit (cf. Dt 10,22 y Sab 19,22). Sin embargo, la sonancia entre 46b y 49a no es suficiente para postular un original donde fueran juntos estos versos, como quiere M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1967) 151.

como el μεγαλύνει de María (v. 47) refleja los μεγάλα del Señor (v. 49), las versiones siríacas deducen de la raíz *rb* el engrandecimiento (*mawrᵉba*) de María y las grandezas (*rawrᵉbata*) del Señor[7]. Pero este engrandecer al Señor no es una actitud servil en la esclava, sino que corresponde a la alegría de la esposa, como lo confirma el paralelismo μεγαλύνει / ἠγαλλίασεν (cf. Is 61,10). Por otra parte, si el presente de indicativo griego está haciendo referencia a una acción puntual en María, el participio presente de todas las versiones siríacas alude a un estado permanente de alabanza a Dios, haciendo notar que el alma de María está perpetuamente llena de este engrandecimiento del Señor.

El "Señor" a quien se alaba es definido en las versiones siríacas como *marya'*[8]. La expresión ordinaria para designar "el señor" es *mara'*, pero cuando este título se aplica a Dios y a Cristo el siríaco usa *marya'*[9], poniendo de relieve un género del todo singular en el señorío divino. También en arameo la fórmula normal para decir "señor" es מרא, pero en el arameo palestinense de la época de Cristo existe también la expresión מריא[10]; ambas formas se emplean en las diversas variantes de L, que representa un original arameo de grafía siríaca. Quizás se pueda pensar, pues, en una influencia del vocabulario arameo-palestinense sobre el vocabulario religioso siríaco[11].

El siguiente verso del canto comienza con la expresión καὶ ἠγαλλίασεν. Mientras S carece de puntuación hasta la mitad del v. 49 y P separa

---

[7] Dt 10,21 Sal 126,3 Dn 2,48; 7,8.11.20 Jr 45,5. En hebreo al גדל (engrandecer) coresponde גדלות (grandezas), como lo muestran en sus traducciones J. B. Jona, Th. Yates, W. Greenfield, A. Resch. Se perdería la conexión si μεγαλύνειν se quisiera retraducir con otro radical como *rm*, nunca usado para este fin en los LXX; así lo quieren R. A. Aytoun, F. Delitzsch, P. Winter. Y se perdería además una posible asonancia entre גדל (engrandecer) y גיל (alegrarse). Para retraducciones hebreas, cf. J. Carmignac, *Traductions hebraïques des Évangiles* I-V (1982-1985).

[8] *Marya'* y más aún *māriyā'* forman mejor asonancia con "y dijo *Maryam* (no *Miryam*) que el *mᵉrimāh* o *mērim* propuesto por R. Laurentin, "Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2": *Bib* 37 (1956) 1-23, espec. 5-9; además de la dificultad indicada en la nota anterior, si con esta raíz se traduce también el ὕψωσεν del v. 52 y el ἤγειρεν de Lc 1,69, donde iría mejor una raíz como *qm*, se pierde variedad.

[9] C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (1928) 401a.

[10] K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (1984), descifra *māriyā* en 1 Hen 10,9 y Job 34,12, aunque las últimas letras no aparecen claras.

[11] Para esta problemática, cf. J. Joosten, "West Aramaic elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels": *JBL* 110 (1991) 271s., 279s.

con un punto todos y cada uno de los hemistiquios del himno, L une los vv. 46 y 47 excluyendo la puntuación y sólo al final del v. 47 coloca un punto final; los demás versículos L los va separando con los dos puntos de simple coma. De este modo L considera paralelos ambos hemistiquios en la alabanza a María y pone la razón de las felicitaciones de los pueblos a ella en el gesto de la mirada misericordiosa del Señor hacia su esclava. H, por su parte, hace del primer hemistiquio una oración independiente, cerrada con un punto y expresa en presente la glorificación de María a Dios; el segundo hemistiquio, referido al pasado, hará alusión a un hecho puntual de alegría en María, al darse cuenta de la mirada benévola del Señor hacia su esclava, realizada también en un gesto divino del pasado (v. 48a); y H cierra de nuevo el pensamiento con un punto final.

Al desconectar H con su puntuación los vv. 46b y 47 elimina un problema que preocupa a los exegetas: cómo se puede compaginar el presente "engrandece" con el pasado "se alegró". La solución de mantener con significación distinta el presente y el pasado es la que sostiene A. Plummer [12]. J. M. Lagrange la refuerza dando al καί un valor hebraico de "porque" (cf. Sal 60,13) [13]. J. A. Fitzmyer, siguiendo a BDF, prefiere considerar el segundo tiempo como un aoristo atemporal o ingresivo [14].

Otros, sin embargo, buscan la solución en una supuesta fuente hebrea. Cuatro son las soluciones que se ofrecen: 1) M. Zerwick se inclina por un participio presente seguido de un imperfecto con *wau* conversivo [15]; éste en griego se traduce con el perfecto, pero tiene el mismo sentido de presente que la forma anterior; se habría realizado, pues, una traducción servil. 2) H. Sahlin prefiere contemplar un perfecto inicial, seguido de un imperfecto con *wau* copulativo [16]; éste tendría el mismo valor del perfec-

---

[12] A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke* (1961) 331. A la acción puntual de María en el pasado corresponden los aoristos que describen la acción de Dios en el pasado, no sólo sobre María (vv. 48s), sino también sobre Israel (vv. 50-55) como expresión de la historia salvífica que se desarrolla según el modo de ser de Dios y que adquiere también un matiz universal; cf. N. Lohfink, *Lobgesänge der Armen* (1990) 18s.

[13] J. M. Lagrange, *L'Évangile selon saint Luc* (1958^7) ad loc.

[14] J. A. Fitzmyer, *o.c.*, 366; J. Nolland, *Luke 1-9:20* (1989) 69.

[15] M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (1960) ad loc.

[16] H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (1945) 171s.

to con fuerza de presente, y Lc lo habría traducido por aoristo al entender el *wau* como conversivo; se trataría, pues, de una traducción errada. 3) S. Muñoz Iglesias propone entender la frase como un futuro (imperfecto) inicial seguido de un perfecto, pero sin cópula alguna; ésta la habría introducido el traductor, y estaríamos ante dos situaciones distintas; en caso de que hubiera existido la cópula, podría haber estado unida al sujeto, al que seguiría el verbo en perfecto, pero el traductor al unir la cópula con el verbo desencadena una problemática de la que no es consciente[17]. 4) R. Buth, basándose en la técnica hebrea de la alternancia de tiempos en la poética (cf., v. g., Sal 2,1s), propone un perfecto inicial seguido de un imperfecto con *wau* conversivo; el primero tendría fuerza de acción pasada, y el segundo representaría una acción habitual; Lc al mantener los dos tiempos distintos conserva la alternancia modal propia del hebreo[18]; estaríamos, pues, ante una técnica lucana.

Toda esta problemática para los textos arameo-siríacos no existe, pues ellos a un participio inicial que representa el estado perenne le unen el perfecto, simple (DSPH) o reflexivo (L); y éste no cambia de sentido por la presencia de la cópula, sino que lo mantiene, un sentido que no es primariamente temporal en contraste con el presente, sino que representa simplemente una acción completa[19] cuya temporalidad se debe discernir por el contexto[20]. Por eso, en línea con todo lo dicho, M. Black entiende ἠγαλλίασεν como un perfecto de estado y sostiene que hay que traducirlo como presente[21].

H vierte el ἀγαλλιᾶσθαι, que en Lc se refiere siempre a la alegría de la salvación de Dios (1,14.44.47; 10,21), con un verbo típicamente siríaco: *rᵉwaz*; DSPL, sin embargo, lo hacen con un verbo que existe también en el arameo palestinense del tiempo de Jesús: *ḥᵉdy*[22]. Con este

---

[17] S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 121.

[18] R. Buth, "Hebrew Poetic Tenses and the Magnificat": *JSNT* 21 (1984) 67-83.

[19] La variante de L en imperfecto representaría una acción continua de alabanza en el espíritu de María.

[20] L. Palacios, *Grammatica Syriaca* (1954) 67; íd., *Grammatica aramaico-biblica* (1959) 21; S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1964) 131s.

[21] M. Black, *o.c.*, 129. Téngase en cuenta además que, por influencia aramea en el hebreo de esta época, los tiempos consecutivos desaparecen; cf. K. Beyer, *o. c.*, n. 1.

[22] K. Beyer, *o.c.*, 573. La referencia explícita al arameo palestinense del tiempo

mismo verbo describe P la alegría de Sara en Gn 21,6 (= *ṣḥq*): "Dios me ha dado de qué reir (alegrarme); todo el que lo oiga se reirá (gozará) conmigo". Si María se considera "la esclava del Señor" tanto aquí (v. 48) como en la anunciación (Lc 1,37), donde de algún modo se la compara con Agar (Gn 16,12), al hablar de su alegría emerge como la nueva Sara, que ha sido agraciada y ensalzada con la maternidad; así María actualiza la alegría de Sara, que fue también la de Abrahán (cf. Jn 8,56: ἠγαλλιάσατο) y tiene por contenido la descendencia, objeto de la promesa de herencia (cf. v. 55). H coloca esta semejanza con Sara en el mismo momento de la anunciación, al usar el verbo *ḥdy*, con el que P habitualmente traduce el saludo paulino del χαίρειν, tanto para el saludo del ángel como para la definición de María: "alégrate, alegrada" (Lc 1,28)[23].

El paralelismo de los hemistiquios 46b y 47 pone además de relieve la definición de Dios al subrayarlo reservando para el último lugar el epíteto "Salvador"; es la razón por la que María se alegra en él: porque le experimenta como a su Salvador, a su Jesús[24]. He aquí el paralelismo:

μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον
καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.

El segundo hemistiquio está relacionado con Hab 3,18 (cf. Sal 35,9; 70,5):

TM: אגילה באלהי ישעי
Tg: ארוץ לאלהא עביד פורקני
P: *w'erwz b'alaha' parwqy;*

el verso completo en LXX y Vg. aparece así:

ἐγὼ δὲ ἐν κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι / ego autem in Domino gaudebo
χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου / et exultabo in Deo Iesu meo.

de Jesús es importante, pues sólo recientes descubrimientos han permitido el acceso a documentos de valor único como testigos del arameo de ese tiempo y en esa área.

[23] Para la comparación de María con Lía, la madre felicitada, cf. Lc 1,48 y Gn 30,13 LXX.

[24] A. Mello, "In Deo Jesu meo: Abacuc 3,18 e il Magnificat": *StudBibFranLibAnn* 38 (1988) 17-38.

La semejanza con Hab sugiere, en primer lugar, para Lc la unión de los vv. 46b y 47; su trasfondo aplicado a María subraya la alegría en Dios por encima de cualquier vicisitud[25]. Pero lo que realmente resalta en el texto lucano es la definición enfática de Dios como "Salvador", cuya raíz hebrea (ישׁע) hace alusión al nombre de Jesús (ישׁוע)[26]. Esta raíz, sin embargo, no ha pasado al arameo-siríaco, que define la salvación con el radical *prq*, presente también en hebreo e incluso en los textos arameos palestinenses de la época neotestamentaria[27]. La fuerza de este vocablo, usado también por P en el AT (Ex 2,17; 14,13; 15,2), hace referencia a una salvación entendida como "liberación", y precisamente liberación de los pecados (Dn 4,24). Esta raíz, usada aquí por H, de acuerdo con la teología lucana enfatiza el acto libertador de Dios (v.g., Lc 1,68s.71.74) en cuanto libertador del pecado (1,77), y coincide con la significación del nombre de Jesús en Mt (1,21; 26,28) y con la comprensión juanea de la obra de Jesús (Jn 1,29.33; 8,34s; 20,21s).

El término usado por las otras versiones para designar al Dios Salvador está vinculado a la raíz que significa vida (*ḥy*), pero que en arameo no se emplea para indicar la "salvación". Al introducirlo las versiones siríacas están presentando un concepto de salvación que sugiere el aspecto positivo de la misma: la vida, de la que Dios es fuente, y por tanto él es el vivificador, el que libera de la muerte (cf. Lc 1,79)[28]. Esta complementarie-

---

[25] La semejanza de Lc con Hab viene sugerida también porque en los LXX se ensalza la δύναμις de Dios, al que se define en Lc 1,49 como δυνατός, y se habla de que Dios ensalza ἐπὶ τὰ ὑψηλά, equivalente al ὕψωσεν de Lc 1,52.

[26] Así J. Ernst, *o.c.*, 85, en contraste con H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (1969) 73. El que Mt (1,21) presente a la vez el nombre de Jesús con su significación no impide que Lc separe la imposición (1,31) de su sentido, ampliamente expresado a lo largo de su obra y sobre todo en las narraciones de la infancia, donde el Dios "salvador" (1,47b) se hace Jesús "salvador" (2,11) y aparece como "instrumento de salvación" (2,30), pues él la trae (1,67.71.77) y así aparece preanunciado por su precursor (3,6), que actualiza a Isaías (40,5).

[27] K. Beyer, *o.c.*, 671.

[28] F. C. Burkitt interpreta el concepto siríaco neotestamentario entendido como vida, tomándolo como una teologización; cf. *o.c.* II (1904) 81s. Esta interpretación menos filológica parece, sin embargo, más acertada que la propuesta por J. Joosten (*o.c.*, 275) de considerarlo como un aramaísmo occidental, ya que no se encuentra en arameo la raíz חי para expresar la "salvación" y su uso en L puede deberse más bien a una influencia siríaca en el arameo cristiano. Comp. el mandeo *manda dᵉhayye* = γνῶσις σωτηρίας (Lc 1,77) = sir. *madʿa dᵉḥayye*; M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*

dad de perspectivas se observa también en el modo como las diversas tradiciones evangélicas consideran la finalidad de la muerte de Jesús proclamada en la Eucaristía: "liberación de los pecados" (Mt 26,28) y "vida del mundo" (Jn 6,51); ambos aspectos no son sino las caras de una misma medalla: la salvación.

A esta salvación personificada en María alude ella insistentemente con el adjetivo posesivo "mi". Este matiz aparece muy claro en H cuando usa la forma independiente *dily*, a diferencia de las otras versiones que unen pospositivamente el posesivo al término al que afecta.

La frase siguiente del himno está concebida en griego como una causa (cf. Lc 1,68): ὅτι ἐπεβλέψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ [29]. H, al poner aquí un punto final, como lo hace K. Aland en su *Synopsis*, presenta este tema como la razón para la alabanza de María a Dios. De esta posición se disocia L, que ha colocado el punto final inmediatamente antes de esta frase, considerando la alabanza de María como un todo cerrado; consiguientemente este hemistiquio con todo lo que le sigue será expresión de acciones que ya no son de María: la mirada de Dios y la subsiguiente alabanza de las generaciones [30].

El ὅτι señala para H la causa de la gozosa alabanza de María; lo señala claramente al traducirlo con *meṭul dᵉ* [31]. Las demás versiones usan el simple y plurivalente *dᵉ* arameo, que, aun teniendo fuerza causativa, funciona más habitualmente como relativo [32]. Se trataría, pues, de una oración causal, pero que viene a explicar la confianza de María en Dios en cuanto definido como salvador por su benévola mirada. Por otra parte, los verbos que usan las versiones para traducir esta acción contemplante de Dios son típicamente siríacos: *ḥr* (SPH) y *dm* (L); apuntan a la acción de Dios fijándose benévolamente en María y en su situación [33], que

der Mandäer (1915) XVII.

[29] Para las opiniones sobre la posible inserción del v. 48 cf. S. Muñoz Iglesias, *o.c.*, 125-128.

[30] La Vg. considera este v. 48 cerrado en sí y hace del gesto de Dios mirando a María la razón para que la alaben todas las generaciones.

[31] Con esta concepción coinciden los que traducen la expresión con el כי hebreo (v. g., J. B. Jona, Th. Yates, W. Greenfield).

[32] Esta línea siguen los que traducen la partícula con el hebreo אשר (v. g., A. Resch, F. Delitzsch).

[33] D interpreta posiblemente la mirada de Dios con el verbo *ṣb'*, que alude a la

actualiza un trasfondo típicamente veterotestamentario (cf. 1 Sm 1,11 y 9,16 LXX)[34].

Esta situación suya la expresa María con la palabra ταπείνωσιν, cuyo equivalente hebreo es עני, traducido en siríaco como *sw'bada* (situación humillante en 1 Sm 1,11), y en Tg. como דחקא (opresión en 1 Sm 9,16) y סגוף (aflicción en 1 Sm 1,11), expresión ésta que se mantiene también en el arameo en la época neotestamentaria. Tanto la aflicción de Ana (1 Sm 1) como la del pueblo (1 Sm 9), esperando un hijo y un salvador, no son ajenas a la situación espiritual de María[35]. Tal situación es descrita por todas las versiones siríacas con la raíz *mk*[36], que genera dos sustantivos distintos: *mawkaka'* (DP) y *makykwta'* (SHL). Ambos son un inicial reflejo de las diversas interpretaciones que hasta hoy se mantienen para ταπείνωσιν[37]. El primero designa más bien un estado de humillación (cf. Flp 3,21; Sant 1,10), mientras que el segundo hace relación a una actitud de humildad de María[38], la esclava del Señor, y corresponde a ταπεινοφροσύνη y a sus paralelos ἐπιεικεία y πραΰτης según se desprende de su uso en P[39]. Quizás la "consciencia de bajeza" ante la realidad, sobre todo ante la de Dios, puede ofrecer el sentido que engloba todos estos aspectos[40].

El comienzo del siguiente hemistiquio —ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν— aparece servilmente traducido en PHL, mientras que S suprime la partícula de atención ἰδού, y en D toda la expresión se convierte en *mekyl*, que lleva carga de consecuencia: desde ahora y por lo que precede. Por su parte, con esta expresión H inicia un nuevo párrafo, haciendo de la felicitación

---

complacencia y al deseo divino de esa postura en María.

[34] Tg. evita aquí el gesto antropomórfico de la mirada de Dios, pero P usa la raíz *ḥz*, propia también del arameo de la época neotestamentaria (cf. K. Beyer, *o. c.*, 575).

[35] C. F. Evans, *Saint Luke* (1990) 173.

[36] La raíz *mk* se encuentra también en TgJb 19,17 y en GnAp.

[37] S. Muñoz Iglesias, *o.c.*, 128-135. Para la referencia a los "pobres de Yahvé" cf. también J. Ernst, *o.c.*, 85s. F. J. Fitzmyer (*o.c.*, 367) alude a la conciencia de indignidad de María por saberse la madre del Mesías davídico e Hijo de Dios.

[38] H. Schürmann, *o.c.*, 74; S. B. Dawes, "'Anawa in Traslation and Tradition": *VT* (1991) 38-47 (espec. 44-47); cf. et. Si 2; 3,18; 10,6-18 cp. 16,29.

[39] American Christian Press (ed.), *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New Testament* (1985) 199b.

[40] Cf. F. Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc* (1991) 89.

generacional a María una consecuencia de la causa mencionada en el hemistiquio siguiente: la acción magnífica de Dios sobre ella. Sin embargo, L con su puntuación hace de la felicitación a María la consecuencia de la acción de Dios fijándose en ella, cuya manifestación son las grandezas realizadas por Dios en María[41].

Por otra parte, hay un matiz en la felicitación a María que está diversamente expresado en las versiones: mientras PHL hacen referencia al futuro cierto de que todas las generaciones "darán gloria" (*ṭuba'*) a María, DS aluden al hecho continuo de esta alabanza, que se prolonga por los siglos, al decir que todas las generaciones "estarán dando gloria" a María[42]. Y en siríaco, además, por el modo de la construcción de las frases se forma un paralelismo entre los vv. 48a y 49b:

pues alabanzas me darán todas las generaciones
porque grandezas me hizo el poderoso[43].

El v. 49 reviste una serie de rasgos sugerentes, aparte del ligero matiz del dativo expresado con *lwaty* (DSP) o con *ly* (HL). Si SPHL conectan el μεγαλύνει del v. 46b con el μεγάλα de este versículo (cf. *supra*), D empalma el μεγάλα con el δυνατός, usando para ambos la raíz *rb*: el que es grande hace grandezas, y las hace precisamente porque es grande. Esta insistencia en la grandeza la señala también P al interpretar "el poderoso" (HL) con la expresión enfática: "aquel que es poderoso", y adopta para δυνατός la raíz *ḥyl*, conectándola con lo declarado en Lc 1,35.37[44].

---

[41] Al ser ἰδοὺ γάρ una traducción sobre todo del hebr. כי הנה (Is 26,21; 66,15 Lc 1,44; 2,10; 6,23; 17,21) conlleva una conexión con lo anterior (la salvación) que se explica en lo siguiente; I. Gomá, *El Magníficat* (1982) 69ss. Por otra parte, lo que indica la expresión hebrea puede ser ya un hecho conocido (el macarismo de Lc 1,45) que se refuerza (en Lc 1,48b), y así con esta expresión se señala un nuevo avance en el pensamiento que sólo en parte aparece aquí cerrado con el punto que le precede. Cf. Hiroya Katsumura, "Zur Funktion von *hinēh* und *wĕhinnēh* in der biblischen Erzählung": *AJBI* 13 (1987) 3-21.

[42] La felicitación a María está presagiada en Cant 6,8 (como esposa), Gn 30,13 (como madre), Sal 72,17 (del Mesías), Mal 3,12 (del pueblo). Su razón es la acción de Dios en ella (Lc 1,45), y su inicio lógico —no necesariamente temporal (cf. 2 Cr 16,9; Is 48,6; Dn 10,17)— es la historia de la salvación.

[43] K. Aland lo confirma en su *Synopsis* al poner aquí un punto final.

[44] El uso absoluto de ὁ δυνατός aplicado a Dios en Lc 1,49 es una novedad; P. Bemile, *The Magnificat within the Context and Framework of Lukan Theology* (1986)

El siguiente hemistiquio —καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ (49b)— ha llamado la atención de los estilistas. Para A. Merx, si está unido a lo anterior se puede considerar como una expresión tortuosa y no hebrea[45]. Para H. Schürmann, esta frase ha de considerarse como vulgar y negligente, o bien hay que atribuir a la cópula fuerza de relativo semita: "cuyo nombre es santo"[46]. Esto lo admite también J. Ernst, entendiendo la frase en unidad con el siguiente hemistiquio, que comienza igualmente con un καί[47]. R. Buth afirma que el uso del "y" para una cláusula descriptiva es típicamente semita, y por tanto esta locución concreta puede considerarse como idiomáticamente hebrea[48]. La dificultad se resuelve desconectando los vv. 49a y 49b por un punto final entre ambos, como lo hace H (y K. Aland en su *Synopsis*). El v. 49b sería una afirmación nueva, iniciada con "y" sin fuerza de relativo[49], destinada a continuar la descripción de Dios: "y su nombre es santo".

S cambia la frase de tal forma que F. C. Burkitt llega a afirmar de él que parece no estar acostumbrado a un uso litúrgico (¿establecido?) del Magníficat[50]. S comienza por poner un punto —el único en toda esta primera parte del canto— al final de μεγάλα y así aparece más reforzada la inclusión con el μεγαλύνει inicial. Se inicia luego la definición del sujeto que ha realizado tales grandezas, prolongándose al párrafo hasta el final del v. 54a, donde vuelve a colocar S el punto final. Para lo que corresponde a δυνατός en la definición de Dios S usa el término "glorio-

95. Cf. Sof 3,17; Dt 10,17.21; Lc 18,27. La δύναμις ὑψίστου (Lc 1,35) es capaz de derribar a los δυνάστας y elevar (ὕψωσεν) a los ταπεινούς (v. 52).

[45] A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas nach der Syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (1905) 186. Otros, por razones teológicas, no ven que se pueda separar el v. 49b del entorno; v. g., A. Valentini, *Il Magnificat* (1987) 168.

[46] H. Schürmann, *o. c.*, 74.

[47] J. Ernst, *o. c.*, 86. Asimismo S. Muñoz Iglesias (*o. c.*, 140) considera ambas como "proposiciones parasintácticas hebreas".

[48] R. Buth, *o. c.*, 82. También P. Bemile (*o. c.*, 95) ve 49b-50 relacionado con 49a bajo influencia semita como dos frases relativas condicionadas en vez de emplear el participio o la subordinación.

[49] P. Joüon, en *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ* (1930) 289s, manifiesta reservas acerca de la fuerza de relativo semita para este καί.

[50] F. C. Burkitt, *o. c.* II, 286.

so", seguido de "y santo el nombre" [51]; pero la frase continúa con el inicio del v. 50: *dᵉḥananeh*, lit. "aquel cuya misericordia..." Por eso los traductores del siríaco empalman estos enunciados al dar sus versiones: "is cujus nomen laudatum et sanctum est" (Merx) [52], o "He, whose name of mercy is glorified and holy..." (Burkitt) [53].

La mención del nombre de Dios como santo y glorioso es frecuente en el Antiguo Testamento [54]. Pero una cierta conexión del nombre con la misericordia de Dios emerge en la literatura sapiencial, donde se pide a Dios (Sir 36,11-12): ἐλέησον λαὸν κεκλημένον ἐπ’ ὀνόματί σου = רחם על עם נקרא בשמך, y al decir de él (Sir 51,2s): ἐλυτρώσω με κατὰ τὸ πλῆθος ἐλέους καὶ ὀνόματός σου [55]. S, al unir la misericordia con el nombre definitorio de Dios, recalca este aspecto en la divinidad (cf. Ex 33,19; 34,5-8; Lc 15) y hace de esta realidad el tema de la alabanza y la causa de la reverencia por parte de aquellos que admitiéndole como tal le temen, es decir, le honran [56]. Así, éstos pasan a ser no sólo los beneficiarios del amor fiel de Dios, sino también los que le alaban. Y entre ellos se coloca de modo peculiar María.

Con el v. 49 concluye L su lectura litúrgica en el códice B [57], indicando que esta primera parte tiene especial relación con María, mientras que todo lo que viene a continuación se puede considerar como una

---

[51] Cf. las expresiones hebreas ברוך השם y ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

[52] A. Merx (*o. c.*, 186) quien propone cambiar el *šm'* en *šmk*.

[53] F. C. Burkitt, *o. c.* II, 286, comp. I, 249. La doble calificación del nombre está de acuerdo con el uso del Antiguo Testamento, presente v. g. en Sal 111,9, que puede representar un paralelo de este v. 49b; cf. Sal 99,3; Ex 15,11; Is 12,4ss.

[54] El nombre de Dios unido a la santidad es cantado sobre todo en la alabanza cúltica (Lv 20,3; Sal 33,21; 105,3; 106,47; 1 Cr 16,10.35; Ez 34,29; Sab 10,20; Sir 17,10), y aparece con la grandeza (Ez 36,23, comp. 1 Re 8,42; Jr 10,6) y con la gloria (Dt 25,58; 1 Cr 29,13; Sal 8,2.10; 9,3; 148,19, comp. Gn 32,30; Mal 1,14), y pide μεγαλοσύνην (Sir 39,15a).

[55] Es el texto griego el que contiene esta mención del nombre, pues el hebreo, muy fragmentario, lee sólo עזרתני כרוב חסדך; I. Levi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus* (1951) 72. Comp. SalSl 17,3: "esperamos en Dios nuestro Salvador, porque la fuerza de nuestro Dios para siempre con misericordia". Cf. la descripción de Dios en unión con su nombre como "bueno y misericordioso" (cf. Sal 52,11; 54,8) en una inscripción aramea de entre 114 y 125 d.C., citada por A. Merx, *o. c.*, 186.

[56] En esta dirección parece moverse F. Bovon, *o. c.*, 90.

[57] El códice A añade algunos fragmentos del Magníficat (cf. *supra* n. 3).

expansión sobre las acciones salvíficas de Dios en favor de sus fieles [58], a quienes María concreta.

En el v. 50 el sustantivo ἔλεος referido a Dios aparece traducido de distintas maneras en las versiones siríacas: a partir de la raíz *ḥn* en singular (SP) o de la raíz *rḥm* en plural [59]. Con la primera se hace hincapié en la clemencia y en la misericordia, mientras que la segunda alude más bien a la ternura en el amor, con un trasfondo que recuerda la conmoción interior femenina, aplicándosela a Dios para presentarle como fuente de amor.

Este v. 50 está conectado con Sal 103,17 (חסד > *ṭaybwta'*). Ya en el v. 13 de este salmo aparece el verbo רחם para expresar la acción de Dios "sobre los que le temen". Pero lo que en el AT (TM, LXX, P) califica temporalmente la misericordia de Dios —ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος— en María se hace personal: εἰς γενεὰς καὶ γενεάς (cf. v. 55). Esta es la lectura preferida por las ediciones críticas por ser la menos frecuente en los LXX (2x en 2 variantes a Sal 99,5 y Prov 27,24). Una dicción más frecuente es εἰς γενεὰς γενεῶν, recogida aquí por la mayoría de la tradición bizantina y elegida por H, la traduce con un sustantivo de la raíz *dr* (como en el v. 48), alusivo a los habitantes de la tierra. P, para dar variedad al doble sustantivo, emplea dos términos diversos: el conectado con *dr* y otro de la raíz *šrb* (usado en el v. 48) que alude a la propagación de la familia humana. Ambos términos son empleados también por S, que acentúa la variedad al conectarlos con distintas preposiciones: así la acción misericordiosa de Dios se extiende "a lo largo de" (*'d*) toda la familia humana y "sobre" (*'l* = ἐπί, Sal 103-17) todas las familias humanas entre aquellos que piadosamente le reverencian (τοῖς φοβουμένοις αὐτόν = *lᵉdaḥlin leh*) al mantener la debida distancia (L: *meneh*). De este modo, el "amor" de Dios pone su "fuerza" a disposición de sus "fieles", y su trascendencia divina entra en la inmanencia de la historia humana.

Inmediatamente se inicia en el himno la descripción de esta acción típica de la "fuerza" de Dios (v. 51) en favor de sus "fieles" (v. 52) como expresión de su "amor" (v. 54), comenzando por un contraste en relación

---

[58] H. Schürmann (*o. c.*, 74) hace notar que el καί inicial del v. 50 tiene fuerza propia y no está subordinado al v. 50.

[59] Son éstas las versiones que más frecuentemente corresponden a ἔλεος en los LXX. La raíz que subyace al hebreo חסד en siríaco puede prestarse a ambigüedad (clemencia/ignominia).

con los soberbios[60]. S empieza este v. 51 con un "y" para empalmarlo con el anterior y definir así el carácter de Dios: "Aquel cuyo nombre de misericordia es laudable... y realizó... etc". Él es glorioso porque se ha mostrado tal al realizar las hazañas que ahora se describirán. La frase ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ es como la tesis inicial que va a ser probada a continuación. Y los aoristos que describen la acción de Dios pueden entenderse como gnómicos o como proféticos[61].

Las palabras iniciales ἐποίησεν κράτος —nunca así en los LXX— corresponden al hebreo עשה חיל, que en los LXX aparece como ἐποίησεν δύναμιν (cf. Sal 89,11; 118,16). Este último término haría mejor paralelo con δυνατός (v. 49 con ἐποίησεν μεγάλα), traducido allí por *ḥayltan* (P~HL), pero Lc ha preferido aquí κράτος (LXX 50x), que hace referencia a la potencia salvífica de Dios. Las versiones siríacas lo traducen como *'uḥdana'* (SH) o *zakuta'* (P). Con el primer término se describe la acción poderosa de Dios (Sal 47,9) en orden a actuar en la herencia (Nm 27,7; 32,2; Sal 2,8), mientras que el segundo alude a una victoria conectada con la "justicia" (צדק) de Dios[62]; ambos sentidos —aunque diversos— tienen inmediata aplicación en lo siguiente (v. 51b), que S inicia con su costumbre de introducir "y". De este modo, S prolonga la descripción fáctica de Dios comenzada en el hemistiquio anterior. Así lo hará también S en sucesivas ocasiones, al iniciar con una cópula y el perfecto cada uno de los hemistiquios, que para el griego representan una simple parataxis. P introducirá el "y" sólo entre 51a y 51b para convertir en construcción paralela cada uno de los hemistiquios de los vv. 52 y 53.

En el v. 51b el verbo que usan las versiones siríacas para designar διεσκόρπισεν es *badar*, y coinciden también en traducir ὑπερηφάνους con la raíz *ḥtr*. A éstos se les hace paralelos de los δυνάστας, y se les contrapone a los ταπεινούς (cf. Prov 3,34 LXX); igualmente en sus manifestaciones se contrasta a los πλουτοῦντας y a los πεινῶντας[63].

---

[60] J. Delorme, "Le monde, la logique et le sens du Magnificat": *SémiotBib* 53 (1988) 1-17.

[61] Se pueden contrastar las explicaciones de H. Schürmann (*o. c.*, 75), J. A. Fitzmyer (*o. c.*, 361), R. E. Brown (*o. c.*, 363) y L. Sabourin, *L'Évangile de Luc* (1985) 75.

[62] Este sentido de κράτος aparece también en la Ilíada (1,509; 6,387) y en 4 Mac 6,34. Comp. Dt 3,24; 3 Mac 5,13.

[63] En siríaco se pueden observar las siguientes asonancias: *badra'eh* (con su brazo) -

Como la dispersión tiene además una conexión con la soberbia interior de planificación, el verbo *badar* recuerda la anulación de los planes humanos dramatizada en la torre de Babel (Gn 11,4.8s; cf. Lc 2,35), y también la acción de Dios que desposee de la herencia (Gn 49,24; Jr 15,7; Ez 22,15; 29,12), así como la desbandada de los enemigos (Nm 10,35; Sal 68,2). Si los soberbios planean una conjura contra Dios (cf. Sal 2,1), el Señor los desbarata (Job 38,15).

Pero la variación surge cuando se trata de explicar διανοίᾳ καρδίας (1 Cr 29,18) no tanto en su significación verbal, que indica la planificación interior[64], cuanto en su modalidad gramatical. Los autores se deciden por considerar este binomio como un dativo de relación que calificaría a los que son "soberbios en sus planificaciones de fondo" [65]; los soberbios vendrían además castigados precisamente por esta su torcida planificación (dativo de causa). Así lo entienden P y H. Pero la única vez que en los LXX aparece διασκορπίζειν con dativo simple es en Ez 5,2; se trata de un dativo de espacio, dónde esparcir, y del instrumento de la dispersión: τῷ πνεύματι. Esta concepción puede estar en la base de Lc, ya que de algún modo un concepto similar está presente en Pablo: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν (Rom 1,28; cf. 24); consiguientemente habría que entender la frase lucana en el sentido de que Dios dispersó a los soberbios dejándoles vagar en sus planes[66]. S, por su parte, propone también un cambio en la interpretación habitual, pero ateniéndose de algún modo al dativo de relación, que no afectaría sin embargo al adjetivo sustantivado sino al verbo[67]; así traduce: "y dispersó la planificación de los corazones de los soberbios", es decir, la dispersión afecta a la planificación, en cuanto que ésta se identifica con los soberbios, y el dispersarlos implica dispersar sus planes[68].

---

batarʿyteh (en su pensamiento), *badar* (dispersó) - *ʿadar* (ayudó), *ḥatireʾ* (soberbios) - *ʿatireʾ* (ricos). Cf. M. Black, *o. c.*, 152.

[64] A. Valentini, *o. c.*, 180-184.

[65] M. Zerwick, *o. c.*, ad loc.

[66] J. T. Forestell, "Old Testament Background of the Magnificat": *MarStud* 12 (1961) 215. Cf. J. Nolland, *o. c.*, 72.

[67] Para todas estas modalidades del dativo, cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica* (1966) nº 53, 57s.

[68] Vg.: mente cordis sui. Este posesivo singular concertado con el nombre y referido a los soberbios, que mantiene también la Neovulgata sin concebirlo como

En el v. 52 la acción de "derribar" está descrita con el verbo καταιρεῖν compuesto κατά (hacia abajo) y αἱρεῖν (retirar). Estos dos aspectos son los que se subrayan en las diversas versiones siríacas: sea bajar (DS) o retirar (PH). Respecto al complemento de esta acción, si H designa a los poderosos (δυνάστας) con la misma raíz que al Poderoso (δυνατός) —*ḥayl*—, DSP respetan la variación griega y usan para "los poderosos" la expresión *taqyfe*, que hace alusión a la fortaleza física, a la diferencia de grandeza (D), a la fuerza salvífica (P) o la verdadera gloria (S) de Dios. El complemento circunstancial del que Dios retira a los poderosos de la tierra para abajarlos es "de sus tronos". Para el contraste, en orden a indicar la acción ascensional de Dios, las versiones siríacas han elegido la raíz *rm*[69] que indica una exaltación, en vez de otra posible —*qm*— que se referiría más bien a un levantamiento físico. Y al referirse a los beneficiarios de esta acción de Dios, los "humildes", todas las versiones los describen con la misma característica de la esclava del Señor en el v. 48. D además puntualiza y amplía, indicando de dónde los levanta: "de la tierra"[70]; así instituye plenamente el paralelismo con la primera parte del hemistiquio, poniendo en contraste a los δυνάστας (τῆς γῆς) de Job 12,19b con los ταπεινοὺς τῆς γῆς (עניי [ה]ארץ) de Is 11,4 y Sof 2,3 (cf. Dn 3,37)[71].

D inicia el v. 53 con "y", como lo hace S. Pero mientras DPHL usan para traducir πεινῶντας la raíz *kfn*, a la que corresponde el verbo *sbʿ* (DPL) para traducir ἐνέπλησεν como acción propia de Dios que "sacia" a los "hambrientos", S emplea la raíz *skn* para indicar "pobre", quizás entendiendo el griego como πενητάς[72], y que de todos modos corresponde mejor a su paralelo πλουτοῦντας, "ricos" (DSPHL); a este necesitado Dios lo llena (*mlʾ*) (SH). Es así como emerge un paralelismo con Mt

variante y que es distinto del semitismo griego (sing. + plur., distributivo, cf. Jn 14,1), es correcto, pace S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 149.

[69] Es ésta la raíz que probablemente está detrás del nombre de María: *Maryam*; E. Vogt, "De nominis Mariae etymologia": *VD* 26 (1948) 163-168; J. B. Bauer, "De nominis 'Mariae' vero etymo": *Mar* 19 (1957) 231-234; J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 344.

[70] Comp. Prov 30,14 (24,37); Sal 137,7s; 147,6.

[71] Comp. 1 Sam 2,7; Job 5,11; Sir 10,14; 11,21. Cf.et. Ez 21,31; Jr 46,16; Os 7,12; Am 9,2; Sal 18,28; 138,6; Lc 14,11; 18,14; 1 Tim 6,15; 1 Pe 5,6.

[72] Para el paralelismo de πενής con πτόχος y su contraste con πλοῦτος, cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (1971) 1274.

5,3.6 y Lc 6,20s.24s, donde los "pobres" están en contraste con los "ricos" y donde los "hambrientos" quedan "saciados". S se distancia también del resto de la tradición siríaca respecto al instrumento de la plenitud o de la saciedad. Los otros ven "los bienes" (pl. *ṭabata*) como el contenido de los dones (DP) con los que Dios sacia o llena, tomándolos de (*mn*) su tesoro (SHL), pero S habla de "su gloria" (sing. *ṭwbeh*)[73] como del tesoro de que Dios llena al pobre, haciendo realidad la primera de las bienaventuranzas. Y precisamente S establece un paralelismo entre la "gloria" (*ṭwba*) que dan las generaciones a María (v. 48b) y la "gloria" (*ṭwbeh*) de la que Dios llena a los pobres.

La acción de Dios para con los ricos se describe con diversas voces en las diversas versiones. Mientras L usa el simple "envió" (*šᵉlaḥ*), F se sirve de su equivalente *šadar*; P prefiere el más fuerte *šᵉra*, que se emplea para designar la remoción, la destrucción y el repudio. Y tanto P como H para traducir κενούς se valen de la raíz *sfq*; pero mientras H la utiliza para designar a los sujetos a quienes Dios envía "vacíos" (cf. Lc 20,10s), P se fija en la misma acción de Dios que los envía "vacíamente". Y por una ironía de esta raíz, la razón para indicar "vaciedad" estriba en que indica "saciedad", es decir, algo donde no cabe más (cf. Lc 12,16-21; 18,18-23; también 16,19-31). En todo este contexto S aparece como el más peculiar al emplear la forma *šaṭ* para su versión de ἐξαπέστειλεν: F. C. Burkitt (*ad loc.*) se siente incómodo al tener que traducir: "y a los ricos despreció vacíos"[74]; pero en esta traducción ha dejado fuera un *kad*, que se encuentra entre "ricos" y "vacíos" (*srq* < *srq* pl. abs.), y cuya traducción puede corresponder a un "así"[75]. De aquí resulta una expresión plenamente significativa: "y a los ricos los despreció como vacíos", con lo que da a entender que la riqueza humana para Dios es como vaciedad (cf. 1

[73] En TM más corriente que el pl. טובת es el sing. טוב, que sin embargo viene frecuentemente traducido en LXX con el pl. (v. gr. Gn 24,10; Dt 6,11).

[74] M. Black (*o. c.*, 152) cree que detrás del siríaco está la misma concepción que tras el arameo רחק: enviar-despreciar.

[75] R. Duval, *Traité de Grammaire Syriaque* (1881) 285, lo traduce como "parce que", "lorsque".

Cor 1,25ss; 3,19s)[76] y, si no está acompañada de valores divinos, termina en vaciedad (Lc 12,13-21).

S inicia el v. 54, según su costumbre, con la conjunción, y las versiones se dividen al interpretar el ἀντελάβετο, gesto contrario al precedente de "arrojar". Sólo L mantiene la correspondencia exacta con un *qbl* (recibió)[77], insinuando la acción paternal-maternal de Dios de acoger al niño en sus rodillas en señal de reconocimiento (cf. Gn 30,3; 50,23; Job 3,17). P y H prefieren evitar una imagen excesivamente antropomórfica de Dios, y usan la forma *'adar* (ayudó). En esta misma línea se mueve S, pero la marca más al emplear la raíz *bṭl*> se preocupó-cuidó. El objeto de esta acción de Dios es "Israel", pero el calificativo παιδὸς αὐτοῦ lo interpretan diversamente las versiones: para unas se trata del "siervo" (PH) —como elemento paralelo también de la esclava (v. 48a)— a quien "ayudó" Dios (Is 50,7.9); S lo entiende como "hijo", y L mantiene el ambiguo *ṭalya'* (Vg. puer). En el Antiguo Testamento se aplica a Israel el calificativo de "hijo" en cuanto que tiene a Dios como su fundamental origen (Ex 4,22; cf. Dt 14,1; Os 11,1; Sab 18,13), y también se le denomina "siervo" en cuanto que Dios es la dirección última de su ser (Is 42,19; 43,10; 44,1.21; 45,4; cf. 53,11). Pero para los LXX sólo en dos ocasiones equivale el παῖς a "hijo" (Prov 4,1; 20,7); además, S conoce la traducción de "siervo" para παῖς (v. g., Lc 1,19); por otra parte, en la tradición familiar de los patriarcas, a que hace relación este verso y el siguiente, a Abrahán se le denomina "siervo" de Dios (v. g., Gn 26,24) y también a Jacob e Israel (v. g., Ex 32,13), pero nunca "hijo". Todo esto está indicando una dirección teológica en S que recuerda la filiación divina de Israel[78] y la canta ahora como realizada eminentemente en el misterio de María, diferenciando así quizás una referencia a la "Casa de David" de tono menor como "siervo" (Lc 1,69) y de una dimensión más restrictiva.

La frase continúa sintácticamente con un infinitivo —μνησθῆναι ἐλέους—, que las versiones siríacas convierten en parataxis: "y se acordó"

---

[76] Para el trasfondo bíblico de este v. 53, cf. Dt 6,11; 12,15; 1 Sm 2,5; Sal 34,11; 103,5; 107,9; Job 15,29; 22,9 etc., que implican una reversión en la experiencia humana.

[77] Sal 13,36; 117,13; Is 42,1 (TM y LXX).8s; 49,26. P. Bemile, *o. c.*, 102.

[78] Para el paralelismo del παῖς de Dios (v. 54) con el σπέρμα de Abrahán (v. 55), cf. Is 41,8. Este concepto aparece también en Jn 8,37.42; cf. los comentarios a Jn 1,29.34.

(SPL). Sólo H mantiene el infinitivo, que aparece con cierta fuerza de finalidad: "para acordarse" [79]. El contenido de este recuerdo [80] lo vincula H (y L) a la raíz *rḥm*, como en el v. 50, ligándolo a la ternura de Dios, mientras, S y P establecen el mismo paralelismo, pero a partir de la raíz *ḥn*, que indica la misericordia, la atención benévola —gratuita y gratificante— de Dios.

El último verso ofrece el fundamento cognoscitivo de la ayuda divina a Israel, arraigada en su amor: de este amor deriva la palabra del juramento, y como consecuencia de su fidelidad Dios auxilia a Israel (cf. Lc 1,69s). Aquí brilla junto a una fuerte espiritualidad de la palabra (cf. Lc 1,38; Jn 2,5) un fuerte sentido femenino de familia que se considera iniciada desde Abrahán (cf. Hch 7,13; Mt 1,1).

Una primera variante de tipo intensivo la recoge L al leer "según todo (*kwlma'*) lo que habló". Pero las verdaderas divergencias apuntan cuando se trata de interpretar la doble expresión griega referida a los beneficiarios de la locución divina: en acusativo con πρός (los padres) y en dativo (Abrahán y su descendencia). Ya los comentaristas del texto griego se dividen sobre el valor de estas construcciones y presentan soluciones diversas: 1) considerar el v. 55a como paréntesis [81]; 2) tratar como interpolación el v. 55b [82]; 3) ver ambas expresiones como sinónimas y apuestas [83], igualmente expresadas en un original semítico pero variadamente traducidas al griego [84]; 4) el acusativo se aplicaría a los destinatarios de la revelación (v. 55a), mientras que el dativo señalaría a sus beneficiarios (v. 55b) [85]. En este punto las versiones más antiguas (SP) deciden tratar ambos hemistiquios de la misma forma y hacen de los tres sujetos

---

[79] El infinitivo griego puede ser final, consecutivo o gerundivo (Vg. recordatus), representando un semitismo; M. Zerwick, *Analysis*, ad loc. C. F. Evans (*o. c.*, 176) lo define como "explanatory" con referencia a Lc 1,72.

[80] Cf. Ex 2,24; Sal 98,3 etc. En Sir 36,7.11 se presenta el "recuerdo del juramento" (cf. Lc 1,72s) como base para la "misericordia".

[81] Th. Zahn, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas* (1883) 102.

[82] A. Hilgenfeld, "Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-2,52)": *ZWTh* 9 (1901) 214.

[83] Así ya Erasmo y Calvino; cf. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc* I (^{3}1889) 131. Cf. 2 Sm 22,51 (= Sal 18,51).

[84] H. Sahlin, *o. c.*, 173s.

[85] P. Joüon, "Notes de philologie évangelique": *RecSR* 15 (1925) 440s. Cf. Hch 3,25 y F. Bovon (*o. c.*, 92), quien da al λαλεῖν el valor de "prometer".

—padres, Abrahán, descendencia— interlocutores de Dios, que habla no a (πρός) ellos, sino con (*'am*) ellos, sugiriendo una proximidad comunicativa. Las versiones más recientes (HL), por su parte, establecen una diferencia: la locución de Dios se dirige a/hacia (πρός-*lwat*) los padres, pero éstos se concretan en Abrahán y su descendencia como destinatarios y beneficiarios (*l^e*-para) de la misma (cf. Lc 1,72)[86].

La última expresión εἰς τὸν αἰῶνα (*l^e'alam*) significa para SP el destino eterno de la conversación con Dios, mientras que para H representa la indeficiente cadena del beneficio inagotable de Dios a lo largo de las generaciones humanas (cf. Jdt 13,14). L, por su parte, aparece más original y, con una ampliación preposicional, vincula a "tiempo" el sentido de la frase, cuyo verbo principal está en el v. 54b: "y se acordará... hasta la eternidad" (*'adama' l^e'alam*)[87]. El contenido de este "recuerdo" expresado en la "palabra de Dios" (cf. Miq 7,20) se refiere principalmente a "la descendencia"[88], que es objeto de la indeficiente fidelidad de Dios (Sir 44,21), cuya bendición llega a través de María por Jesús a todas las generaciones y hasta el final.

Así lo cantó María. Y las versiones siríacas ayudan sin duda a descubrir algunas notas dormidas en este canto y cuyo revivir hará de seguro sonar esta sinfonía de un modo más rico y más armonioso.

---

[86] Así lo quiere también H. Schürmann, *o. c.*, 77.

[87] En virtud de esta lectura sería propio también añadir L a los testigos que K. Aland menciona como representantes del ἕως αἰῶνος. La fuerza de esta dimensión temporal-eterna la reconoce también J. Nolland, *o. c.*, 73s.

[88] Gn 12,3; 13,15; 17,7.9; 18,28; 22,17; 26,4; 28,14; cf. 2 Sm 7,11-16; Sal 89,37; Is 65,23; Sir 44,19-23.

DERÁS E HISTORIA

LA DISTINCIÓN ENTRE ACONTECIMIENTO-BASE Y ARTIFICIO LITERARIO EN LOS RELATOS DERÁSICOS

UNA DISCUSIÓN CON EL PROF. MUÑOZ IGLESIAS EN SU OBRA "LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA"

DOMINGO MUÑOZ LEÓN
C.S.I.C
Madrid

La presente colaboración al Homenaje al Prof. Salvador Muñoz Iglesias quiere centrarse en el estudio de su obra en cuatro volúmenes titulada *Los Evangelios de la Infancia*[1]. Nos ha parecido que la presentación y estudio de esta importante obra es el mejor homenaje que puede ofrecerle un amigo y compañero de trabajo durante muchos años en el campo derásico. Nuestra atención a la obra del Prof. Muñoz Iglesias es en forma de discusión (en el sentido de conversación crítica). Otra forma de atención no sería científica. Pero el contenido de esos cuatro volúmenes encierra una riqueza tal de observaciones y puntos de vista que sería imposible valorarlos en el corto espacio de páginas asignado a cada colaboración. Por ello, dejando para un poco más adelante una presentación sumaria del contenido de los otros tres volúmenes, nos hemos querido detener principalmente en el segundo por su especial importancia para el tema derásico.

[1] S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia*. I: *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (BAC, 508; Madrid [2]1990); II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (BAC, 479; Madrid 1986); III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC, 488; Madrid 1987); IV: *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo* (BAC, 509; Madrid 1990).

I. DERÁS E HISTORIA EN "LOS ANUNCIOS ANGÉLICOS PREVIOS EN EL EVANGELIO LUCANO DE LA INFANCIA" (VOL. II)

Este volumen es con mucho el principal y el que podemos considerar como la aportación más original del autor. El núcleo de este libro está en los trabajos pioneros del autor sobre el género literario de estos relatos, a saber, el patrón veterotestamentario de anuncios de nacimiento o de misión, y especialmente los casos de Isaac, Moisés, Gedeón y Sansón[2].

Aunque la sustancia del volumen estaba en aquellos estudios anteriores, el libro actual no es una mera reproducción de los mismos, sino que los ha incorporado en una construcción nueva. En una primera serie de capítulos, el autor, tras una breve enumeración de los elementos que se encuentran en los relatos de anuncios previos (de Juan y de Jesús), expone el patrón literario que descubre en la infancia de los héroes del Antiguo Testamento y hace ya una primera aplicación a la presencia de estos elementos en el relato lucano. En seguida volveremos sobre ello.

La parte siguiente de la obra está dedicada al comentario de los tres relatos: las dos Anunciaciones y la Visitación.

El autor distingue en cada sección varios apartados: generalmente comienza con la *crítica textual*. Especial interés en este sentido tiene el tratamiento de Lc 1,34-35[3]. Tras la crítica textual se procede a la *crítica literaria*[4]. Con este título se presentan sobre todo las cuestiones de las posibles interpolaciones. ¿No sería éste el momento de hablar del género literario y de la estructura del relato?

El autor pasa a continuación a la *exégesis o comentario* de los relatos lucanos. En general se trata de un comentario excelente. Sin poder detenernos en las diversas partes señalamos los siguientes puntos:

— Excelente tratamiento de la cuestión de los esponsales[5] y postura equilibrada sobre la ascendencia davídica o levítica de María.

---

[2] S. Muñoz Iglesias, "El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos": *EstBib* 16 (1957) 329-382.

[3] *O. c.*, II, 79ss; notar que en p. 84 repite quizá de una forma inevitable o por pequeño lapsus, con las mismas palabras que en p. 79, la opinión de Kattenbush y Weinel.

[4] V. g., *o. c.*, II, 73.

[5] *O. c.*, II, 140-147.

— Buen estudio del término χαίρε [6] con muestra de independencia de criterio respecto de Lyonnet y de Sahlin. Asimismo es rico el análisis de la expresión "El Señor está contigo" [7], aunque nos hubiera gustado una referencia al Emmanuel de Is 7,4 (Mt 1,23) y a Mt 18,20.

— Penetrante exposición de la expresión "puesto que no conozco varón" de Lc 1,34 (objeción de María) [8]. Sobre ello tratamos más adelante.

— Profundo estudio de Lc 1,35: Lo que nazca de ti será llamado Hijo de Dios [9]. También sobre ello volveremos después. La retraducción [10] es muy consecuente.

En las consideraciones que siguen pretendemos presentar y valorar a la vez las ideas del autor en un punto que consideramos esencial, a saber, la calificación de "derásicos" dada a estos relatos y la forma especial de distinguir entre hecho real y artificio literario, distinción que corre por toda la obra.

1. *Acontecimiento-base y artificio literario en las Anunciaciones*

Un primer tratamiento de este problema se encuentra en la sección II del capítulo primero titulada "Los anuncios de Lucas 1 y la literatura haggádica" [11]. Para nuestro propósito es importante el siguiente párrafo [12].

> Ahora bien, en nuestro caso las concepciones de ambos protagonistas son *dos hechos reales*, no inventados. Lo inventado —es decir, lo literariamente artificioso— es el relato del anuncio de esas dos concepciones, que justamente es derásico porque emplea los procedimientos derásicos de los anuncios viejotestamentarios de nacimiento.
>
> Esta imitación de procedimientos derásicos es la que da carácter de tal a los anuncios de Lucas 1. Como es asimismo la que hace se considere derásico Mt

[6] *O. c.*, II, 150-154.

[7] *O. c.*, II, 158-159.

[8] *O. c.*, II, 173-179.

[9] *O. c.*, II, 201-209.

[10] *O. c.*, II, 201-202.

[11] *O. c.*, II, 22-47.

[12] El autor se opone a la opinión de Kattenbusch, para quien el acontecimiento sería inventado.

1-2, que imita los procedimientos de los relatos haggádicos en torno a Moisés y a Israel [13].

La expresión "lo inventado, es decir, lo literariamente artificioso" muestra que el autor (Muñoz Iglesias) hace una distinción que se proseguirá en toda la obra entre acontecimiento-base y artificio con que es narrado. Esta distinción, como veremos, resulta muy elástica.

La sección VI del mismo capítulo primero se titula "Artificio literario e historicidad en los anuncios de Lc 1" [14]. En primer lugar trata del tema de los anuncios previos en el Antiguo Testamento. El autor piensa que los anuncios previos en el AT son artificio literario comparable al relato de la creación en seis días. He aquí sus palabras:

> Si los autores de tales relatos hubieran pretendido que se interpretaran históricamente como predicciones reales, y de hecho no hubiera habido tal anuncio divino o tal previa intervención de Dios en el acontecimiento, se les podría tachar de falsarios. Pero si lo que de verdad intentaron fue recalcar la iniciativa divina en la actividad del protagonista, su artificio literario es tan legítimo como el del autor del capítulo primero del Génesis cuando dice que Dios mandó lucir el sol antes de que éste surgiera. Es una forma plástica de decir que tal cosa sucede porque Dios así lo dispone [15].

La calificación de "falsarios" a los autores de las predicciones si éstas no fueran reales y los autores lo supieran parece moverse en una relación demasiado estrecha entre derás e historia, y la explicación teológica que se da del fenómeno resulta demasiado moderna para aplicarla a los autores de los relatos del Pentateuco o de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes.

A continuación, Muñoz Iglesias hace un intento de delimitar lo que puede considerarse como acontecimiento-base y lo que es artificio literario en ambos relatos, es decir, en la anunciación de Juan y en la anunciación de Jesús [16]. Este apartado anticipa ya de hecho todo lo que se dice en la exégesis distinguiendo entre acontecimiento-base y artificio literario en las dos anunciaciones. El lector se pregunta: ¿Es posible tanta precisión? Sin duda es muy importante la conclusión de que la concepción virginal debe

---

[13] *O. c.*, II, 35.
[14] *O. c.*, II, 47-67.
[15] *O. c.*, II, 50.
[16] *O. c.*, II, 57-67.

considerarse como acontecimiento-base y las razones para ello. Pero ¿no debería ser esto el resultado del conjunto del libro y no de las comparaciones con los relatos del AT? Además conviene advertir que hay una diferencia fundamental entre los relatos del AT (historias legendarias o historias épicas) y los relatos del Nuevo Testamento, cuajados en una época tan cercana a los acontecimientos y a las personas reales. Ello no significa que los relatos del NT no puedan emplear la forma de expresión derásica pero sí debe prevenirnos contra la tentación de asimilar sin más ambos tipos de relatos. Especial importancia tiene esta observación cuando de la comparación de ambos tipos se quieren deducir conclusiones respecto de la historicidad. Ello puede llevarnos a una falsa pista. En efecto, según Muñoz Iglesias, en determinados casos la coincidencia con el esquema veterotestamentario es señal de artificio, y la no conformidad de algún elemento con el esquema es señal de historicidad (v. g. la mudez de Zacarías como castigo).

> El grado, pues, de artificio en Lucas 1,5-38 ha de medirse, en líneas generales, por el que presentan aquellos relatos viejotestamentarios. Los procedimientos derásicos son los mismos en uno y otro caso. Las dosis de historicidad y de invención deben ser, por lo tanto, muy parecidas. Muy parecidas, pero no las mismas. En ocasiones, cuando el imitador introduce elementos que no encajan en el esquema imitado, hay derecho a suponer que pesa sobre él la realidad histórica del hecho nuevo, y que es ésta la que le obliga a no ser perfectamente consecuente con su modelo [17].

El ejemplo aducido sería muestra de ello. El episodio de la mudez como *castigo* [18] se interpreta como histórico porque no entra en el esquema literario de los patrones veterotestamentarios. Notemos que ello parece indicar que Muñoz Iglesias considera histórico el conjunto del relato en el aspecto de concepción preternatural. Luego no sólo el hecho base de la persona del Bautista.

Esto aparece de igual manera en la observación acerca de la historicidad de los cinco meses de ocultamiento de Isabel e historicidad de la notación "al sexto mes" de 1,26 [19]. ¿No se da una mezcla entre concepción *historicista* y concepción *midrásica*? En efecto, se afirma que cuando el elemento no coincide con el relato esquema patrón es porque es históri-

---

[17] *O. c.*, II, 48.

[18] *O. c.*, II, 124.

[19] *O. c.*, II, 130-131.

co. La pregunta que surge es inevitable. Y cuando coincide, ¿es inventado? Pero si esos detalles que no cuadran con el esquema son históricos, ¿no implica ello que ya no puede hablarse de "artificio" sin más en el relato de anunciación previa? Nos preguntamos: ¿No sería preciso otro planteamiento? De ello tratamos en seguida.

En el fondo de todo este problema hay algo más profundo: la cuestión de aclarar qué entendemos por "derásico". Veamos un nuevo párrafo de Muñoz Iglesias que se esfuerza por distinguir entre los desarrollos del Pseudo-Filón y los relatos de Lucas:

> El autor de Lucas 1-2 se comporta como el midrasista haggádico autor del *Liber Antiquitatum Biblicarum* cuando describe hechos o hace hablar a personajes recientes con expresiones tomadas de los libros anteriores e incluso, a veces, al revés, con frases calcadas de libros posteriores.
>
> Pienso, no obstante, que en Lucas 1 hay algo más. Hay una imitación refleja de los procedimientos derásicos que dieron origen al esquema literario de los anuncios (de nacimiento y de misión) en el Antiguo Testamento. Y ello hace que el relato del doble anuncio a Zacarías y a la Virgen tenga carácter claramente derásico [20].

La lectura de este párrafo merece una atenta consideración. Nos da la impresión de que el autor considera como "derásicos" los relatos veterotestamentarios y en consecuencia, por imitación de los mismos, los relatos de Lucas. Ello significaría algo muy importante: los relatos de Lucas son artificiosos porque lo son los del Antiguo Testamento. Así lo ha comprendido Muñoz Iglesias, y dedica un capítulo a la descripción de estos relatos en el AT. Esta constatación nos llevará más adelante a una precisación importante: lo que Muñoz Iglesias llama "inventado, es decir, lo literariamente artificioso" para Lucas no es, a nuestro parecer, sino la manera bíblica de narrar un acontecimiento. ¿Puede llamarse "inventado" lo que es pensado como la manera más expresiva de contar la realidad?

A este respecto carece de importancia la diferencia que Muñoz Iglesias establece entre Mateo y Lucas. He aquí sus palabras:

---

[20] *O. c.*, II, 36. En nota 62 trae la siguiente cita: A. Díez Macho, "Historia por paralelos en el Evangelio de la Infancia de Lucas", en *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) 37-49 subraya en Lc 1-2 el doble procedimiento de "expresarse en fraseología veterotestamentaria" y de "servirse del género literario de los anuncios de personajes importantes de la Antigua Ley".

Y más arriba hemos creído descubrir el carácter derásico de Lucas 1 en la imitación de los procedimientos empleados por los autores de los relatos bíblicos sobre anuncios de nacimiento. La diferencia entre Mateo y Lucas a este respecto está en que el segundo imita simplemente el texto bíblico, mientras que el primero parece tributario de las técnicas empleadas por los midrasistas extrabíblicos al embellecer, ilustrar y ampliar los textos bíblicos anteriores[21].

Anotemos que, si el AT adopta ya un patrón literario artificioso, la imitación de este patrón lleva ya en sí la calificación de "derásico" (en Lucas) con la misma razón que la imitación de las técnicas empleadas por los midrasistas extrabíblicos (en Mateo).

Podemos decir que la distinción entre acontecimiento-base y artificio literario se manifiesta como una preocupación básica de todo el estudio de Muñoz Iglesias. El haber descubierto[22] el patrón literario veterotestamentario llevaba consigo inevitablemente el planteamiento de la historicidad del relato. El autor intenta primero dar una idea sobre la historicidad del patrón veterotestamentario.

Con mentalidad apologética se tiende a veces a ver en los relatos bíblicos de anuncios previos una serie de milagros proféticos en los que acaso no pensaron sus autores. Para ellos los anuncios muchas veces no eran predicciones históricas, sino expresión de un convencimiento religioso: que Yahveh es quien mueve los hilos de la historia[23].

Esta concepción nos parece que es demasiado moderna para imponérsela a los autores de los relatos del AT. Sería mejor decir que es su manera de pensar y de concebir la historia. Es su forma de narrar. Hablar de "artificio literario" en estos relatos del AT suena a una categoría nuestra que no refleja la "forma mentis" de los antiguos[24].

---

21 *O. c.*, II, 37, párrafo segundo. Muñoz Iglesias ofrece una buena explicación de la relación entre las versiones latinas de Lc 1-2 y la versión latina del Pseudo-Filón (*ibíd.* 45-47). El principio de que el Antiguo Testamento es la referencia fundamental (*ibíd.* 48-49) es acertado, pero quizá no se debiera excluir tampoco en Lucas la influencia de la literatura derásica judía o judiocristiana.

22 Sobre la originalidad de este descubrimiento véase lo que dice Muñoz Iglesias en *o. c.*, II, 188-189.

23 *O. c.*, II, 49-50.

24 El problema de la "narratividad" y la "historicidad" en toda la Biblia es una de las cuestiones más complicadas de la interpretación. La diferencia entre los distintos

He aquí un nuevo párrafo en que Muñoz Iglesias expresa su pensamiento:

> Y si el hecho mismo del anuncio previo puede ser artificio literario en los relatos del Antiguo Testamento, con mucha más razón habrá de serlo el desarrollo dialogado del mismo. Artificiosa deberá considerarse la teofanía o la aparición angélica, la consiguiente turbación del protagonista y el diálogo que se establece entre el que da el mensaje y el que lo recibe[25].

De nuevo, el término "artificio" nos resulta un tanto inadecuado tanto para los relatos del AT como para los relatos de Lucas. El término "artificio" lleva la connotación de "conscientemente hecho", es decir, de una conciencia refleja de algo inventado. En ese sentido nos parece que la palabra "artificio" no es la justa. Un patrón literario se emplea sin esa conciencia refleja. El patrón veterotestamentario es derásico pero no artificial, sino connatural con la "forma mentis" del narrador, y en consecuencia lo mismo podemos decir del relato lucano. Distinguir entre el mensaje central (*theologoumenon*)[26] y la forma artificiosa de predicción en los casos del AT es retroproyectar nuestras categorías a unos relatos complejísimos en que se han fundido la expresión y lo expresado en un molde indisoluble. El problema de la historicidad en estos casos no se resuelve con esta distinción, sino que engloba el conjunto del género literario del relato o del libro en cuestión.

Aplicación a la concepción virginal.

Vengamos ahora a la aplicación más importante de la distinción entre acontecimiento-base y artificio literario. Digamos para empezar que consideramos como uno de los méritos más logrados de la obra de Muñoz Iglesias el haber compaginado el género literario (patrón literario) del relato con la afirmación de la concepción virginal, y ello sacándolo del mismo modo de empleo del "artificio" literario. Pero es conveniente detenerse en este punto. El autor es explícito en ese sentido y, tras plantearse la cuestión de si la concepción virginal debe considerarse como parte del artificio, responde:

---

géneros literarios, la diversidad de tradiciones y la complejidad de las sucesivas relecturas implican que el problema se plantee en cada texto de una manera nueva y distinta.

[25] *O. c.*, II, 50.

[26] *O. c.*, II, 50.

Pero lo que hemos visto sobre la dinámica expresiva de los elementos empleados en el esquema viejotestamentario de anuncio excluye esta hipótesis y nos obliga a considerar la concepción virginal de Jesús como perteneciente al acontecimiento base que en el autor de Lucas 1 determina la dialéctica del complejo artificio literario empleado[27].

De nuevo aquí, aun admitiendo con Muñoz Iglesias la historicidad de la concepción virginal, no nos satisface la forma en que se plantea la distinción entre acontecimiento base y artificio. Es curioso observar que Muñoz Iglesias considera que precisamente el acontecimiento base determina la dialéctica del complejo artificio literario empleado. La sugerencia es interesantísima y a la vez peligrosa para la tesis del autor. Por ello tenemos reservas con la expresión "el complejo artificio literario empleado". ¿No sería más justo hablar del "esquema derásico empleado"? ¿Puede distinguirse adecuadamente en estos casos entre forma y contenido y, sobre todo, tildar la forma de "artificio literario"? Si el hecho-base de la concepción virginal ha sido expresado en un relato derásico de anuncio previo es porque el autor de Lc 1 ha creído que los relatos veterotestamentarios eran verdaderos y eran la mejor ilustración de la concepción virginal. No vemos cómo en este caso puede hablarse de "artificio" en el sentido de "inventado". Al menos el planteamiento es muy distinto.

Una observación parecida podríamos hacer a propósito de una nueva formulación del mismo tema un poco más adelante:

> Ello supone —en la dialéctica del esquema literario empleado— que lo que el autor de Lc 1,26-38 trataba de atribuir a intervención especial divina era el hecho, *previamente establecido*, de la concepción virginal de Jesús Hijo de Dios. Cómo se había llegado a establecer la realidad de ese acontecimiento, es otro asunto, que excede el campo de la presente investigación. Pero en virtud de la dinámica subyacente al empleo del esquema literario de anuncio es para mí evidente que el autor de Lc 1,26-38 presupone el hecho real de la concepción virginal de Cristo, y con el relato artificioso de su anuncio previo por parte de Dios quiere expresar su interpretación teológica del protagonismo divino en el asunto[28].

La expresión "relato artificioso del anuncio previo" no acaba aquí tampoco de satisfacernos. Probablemente sería más preciso decir que el

---

[27] *O. c.*, II, 59.

[28] *O. c.*, II, 60-61.

hecho (de la concepción virginal) se relata deráscamente. La utilización del modelo derásico no es para el autor un artificio, sino una forma de narrar, una forma que no se contradistingue con el hecho-base, sino que es la expresión derásica del mismo. Dicha expresión no se opone a la realidad base, sino que la expresa y confirma.

La sección titulada "El artificio del esquema en el anuncio a María" [29] nos confirma en la dificultad de la distinción entre mensaje central y artificio.

He aquí una nueva formulación de la tesis de Muñoz Iglesias:

> Si de verdad Dios la hizo concebir virginalmente, es lógico que se lo hiciera saber de alguna manera. Pudo hacerlo por medio de un ángel y en la forma dialogada que nos refiere Lc 1,26-38. Pero la clara semejanza de este relato con los esquemas artificiosos de anuncio en el Antiguo Testamento y con la anunciación a Zacarías en Lc 1,5-25 nos obliga a considerar igualmente artificioso el relato del anuncio a María [30].

Según ello, para Muñoz Iglesias el relato de la Anunciación es artificioso porque así lo son los relatos del AT y el de Zacarías. La palabra no nos resulta adecuada aquí tampoco. Tanto más cuanto que "artificio" se pone como sinónimo de "no histórico". He aquí de nuevo sus palabras:

> Considerando artificiosa —y, por lo mismo, no histórica— la aparición del ángel a María, no se disminuye en nada la dignidad del anuncio a Nuestra Señora, ya que la revelación sin visión imaginaria —y *a fortiori* sin visión sensible— es más alta y noble que la que va acompañada de tales visiones, al decir de SANTO TOMAS DE AQUINO [31].

Cuando el relato se entiende "derásico" y no meramente "artificioso", la expresión "y no histórico" es muy peligrosa porque implica una "forma mentis" que no es la del autor sagrado.

La insuficiencia de la distinción entre artificio y dato histórico resulta especialmente visible en uno de los casos en que Muñoz Iglesias ha aportado sin duda mucha luz con sus estudios. Nos referimos a la objeción de María "quoniam virum non cognosco" (Lc 1,34). La exposición del tema es excelente [32]. Únicamente, también aquí, la expresión "artificio

---

[29] *O. c.*, II, 62-65.

[30] *O. c.*, II, 64.

[31] *O. c.*, II, 65.

[32] *O. c.*, II, 173-189.

literario"[33] no nos parece oportuna, puesto que sugiere que es una ficción lo que en realidad es un elemento literario —una pregunta para profundizar en el tema— (esto sucede frecuentemente en Juan y no sólo en Lucas)[34]. En ese elemento literario, como ha visto muy bien Muñoz Iglesias, se contiene y anticipa ya la afirmación de la concepción virginal. ¿Por qué llamarlo artificio? Es un elemento más del conjunto derásico. La pregunta-objeción es un elemento de la forma literaria de anuncio de nacimiento o de misión, pero llamarla "artificio" puede dar la impresión de que esa pregunta-objeción no es histórica. Con ello se destaca como no histórico un dato que no es sino un elemento literario de un conjunto derásico cuya relación con la historicidad debe plantearse globalmente y no en algunos elementos particulares.

2. *Hecho base y artificio literario en el relato de la Visitación*

La aplicación de la terminología del artificio literario se amplía también al caso del relato de la Visitación. De una parte, se asegura la historicidad del relato por la razón de que es signo:

> Hemos visto más arriba la función y el origen del signo ofrecido por el mensajero en el esquema literario de anuncio previo. Como simple comprobación fáctica de lo anunciado (recuérdense los casos de Sara y de Moisés), el signo era en su origen algo tan real y tan histórico como el hecho-base que daba pie en cada caso al artificio literario[35].

La expresión "hecho-base que daba pie en cada caso al artificio literario" resulta también peligrosa al querer distinguir entre forma y contenido con una categoría confusa. Sería mejor tal vez hablar del hecho que se relata en el esquema literario de anuncio angélico previo. En el relato de la Visitación, Muñoz Iglesias se expresa así:

> Cierto que una y otra cosa (el reconocimiento expreso de Isabel y el testimonio implícito de los saltos de gozo del Bautista) eran para María *una prueba más* de que Dios andaba por medio, revelando a Isabel lo que el ángel le había anunciado a Ella e interviniendo portentosamente en la actuación inconsciente o prematuramente consciente de Juan. Pero no era ése *el signo anunciado* cuya comprobación hubiera que buscar en la visita a Isabel. Ese

[33] *O. c.*, II, 187, lín. 2.

[34] *O. c.*, II, 189-190.

[35] *O. c.*, II, 218.

plus sobreañadido puede no ser histórico, sino mero artificio del autor para anticipar, en contexto literario profético, la realidad histórica del testimonio de Juan adulto a favor de Jesús Mesías. Otro elemento artificioso en el relato de la Visitación es el cántico que el autor pone en boca de María como respuesta a las alabanzas de Isabel y como expresión de sus propios sentimientos por haber sido elegida para madre del Salvador[36].

Como puede ver el lector, la frase "ese plus añadido puede no ser histórico" parece implicar una distinción muy frágil. Si la Visitación es un hecho real para Muñoz Iglesias, el relato es sin duda la forma narrativa derásica de expresar ese hecho. Es confuso hablar de elementos históricos y no históricos. Ello lleva sin duda al planteamiento del conjunto. Por ello es significativa la frase que el autor nos ofrece: "Aun en el supuesto de que el episodio sea histórico"[37].

3. *Conclusiones sobre derás e historia y derás y teología en Lc 1*

Al final de este volumen, el autor ofrece una serie de conclusiones[38] sobre las que nos interesa destacar dos: una sobre la relación entre derás e historia y otra sobre derás y teología.

a) Derás e historia.

Todo cuanto acabamos de decir aparece también en la Conclusión nº 4º. He aquí sus palabras (refiriéndose a las anunciaciones de Juan y de Jesús):

> Lo "inventado" —es decir, lo literariamente artificioso— es el relato del anuncio previo de esas concepciones, que justamente es derásico porque emplea los procedimientos derásicos de los anuncios viejotestamentarios de nacimientos[39].

---

[36] *O. c.*, II, 218-219.

[37] *O. c.*, II, 220, lín. 1-2.

[38] La conclusión (nº 5; *o. c.*, II, 248 final, apartado b) sobre la unidad de autor de Lc 1-2 parece fundada, pero ello es distinto de la cuestión del original hebreo o griego. ¿No podría haber hecho lo mismo un autor en griego? Sin duda ello está en relación con la conclusión nº 2 (p. 247 mitad): "el griego auténticamente lucano del actual texto evangélico obliga a adjudicar al antioqueno la paternidad de la traducción". La afirmación da por supuesto el conocimiento del hebreo por parte de Lucas, cosa posible pero no probada.

[39] *O. c.*, II, 248.

De nuevo, la expresión "lo inventado, es decir, lo literariamente artificioso" para designar la forma del relato es inadecuada, puesto que supone la distinción de las categorias de hecho histórico y de relato derásico, entendiendo este último como pura forma literaria artificial. La razón de que nuestro relato es derásico porque así lo son los procedimientos de los relatos veterotestamentario que Lucas emplea, deja traslucir, por el contexto de las palabras que preceden, la equivalencia entre "derásico" y "no histórico". Pero la cuestión es mucho más compleja. Una forma de narrar un acontecimiento que adopta modelos veterotestamentarios puede hacerlo por una razón teológica (Jesús cumplimiento del AT) y partir del supuesto de la historicidad de los relatos bíblicos. Cuando el autor de Lc 1 narra, no "inventa" ni tiene conciencia de usar un "artificio". Solamente aplica a Jesús formas narrativas que expresan adecuadamente, a su parecer, el ser y la misión de Jesús (y de Juan). La manera con que el acontecimiento se encarna en la forma narrativa no permite ser calificada de "artificio" en sentido de "invento" o "ficción". Es únicamente un relato derásico. Hablar de elementos históricos y elementos no históricos (derásicos) en ese conjunto es mezclar las categorías. El hecho nos llega única y exclusivamente en el vehículo del relato.

Con las reflexiones que anteceden no pretendemos minimizar la importancia de la cuestión de la historicidad de los relatos tanto del AT como de Lc 1. La preocupación en este sentido, que está presente en toda la obra de Muñoz Iglesias, no solamente es legítima, sino que es uno de los principales valores de esta investigación. El esfuerzo por distinguir entre acontecimiento-base y artificio literario ha tenido como consecuencia la aplicación del género "derásico" a estos relatos sin con ello poner en duda datos fundamentales de la fe cristiana. El esfuerzo merece nuestro aplauso. Nuestras consideraciones críticas tienen como finalidad destacar que la cuestión de la relación entre derás e historia es más compleja.

La distinción entre acontecimiento-base y artificio literario no parece que pueda aplicarse a unos relatos como los del anuncio previo de nacimiento o misión en el AT en los que forma y contenido están indisolublemente unidos en un relato cuya relación con la historicidad está en función de una "forma mentis" que no es consciente de esa distinción (entre acontecimiento-base y artificio). Y si ello es cierto respecto de los relatos del AT, mucho más cierto es aplicado a los relatos de Lc 1 para quien los relatos bíblicos no eran ficción, sino relatos de personajes de la historia de la salvación. Utilizar el modelo narrativo de estos relatos es "derás".

Para el autor de Lc 1, la utilización de estos modelos no era sino la consecuencia de una convicción: Con Jesús llegaba la plenitud de la salvación de la que los héroes bíblicos eran prefiguración. El derás era la forma de narrar en conformidad con el cumplimiento. La historia se narra derásicamente. Es como una encarnación del hecho en el relato. Derásico no significa "no histórico". El problema de la historicidad, tan justamente presente en la preocupación de Muñoz Iglesias, es un problema siempre pendiente. Pero la expresión derásica no puede invocarse como argumento en contra de la historia. Derás e historia no son dos miembros de una alternativa, sino dos ingredientes que se funden en un relato de una manera siempre distinta y nueva.

b) Derás y teología.

La conclusión nº 3 [40] sobre el carácter de la teología de Lc 1-2 merecería un estudio más detenido que no podemos hacer ahora. ¿No será el mesianismo de Lc 1 (con las menciones de la casa de Jacob y del trono de David) una expresión de cumplimiento mesiánico de la promesa, pero sin el contenido del mesianismo del rey material terreno que parece atribuir a este texto Muñoz Iglesias?

La teología del autor de Lc 1-2 sería, según Muñoz Iglesias, de tipo judeocristiano muy primitivo. Estamos de acuerdo con él cuando niega que los evangelios de la Infancia representan el último estadio de una evolución que primero ponía la divinidad de Cristo (y el título Kyrios) en la Resurrección, después lo retrotrae al Bautismo y, finalmente, al nacimiento y concepción.

Pero una teología alta de Lc 1-2 no tiene por qué ser confirmación de tal evolución. Como tampoco lo exige el evangelio de la Infancia de Mateo, que tiene sin duda una teología alta (Emmanuel). La cuestión es importante, y de ella depende la interpretación de muchos pasajes. La polémica con Laurentin, que se descubre a través de toda la obra, depende del juicio sobre la teología de Lc 1-2. La teología *alusiva* (y, en muchos casos de ella, el empleo de lo que nosotros llamamos derás de traspaso) [41] dependen de esta cuestión. Muñoz Iglesias esta en la línea minima-

---

[40] *O. c.* II, 247.

[41] Véase nuestra obra *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura. Primera Serie: Derás targúmico y Derás neotestamentario* (Madrid, C.S. I.C., 1987) 339-350.

lista, aunque sin cerrar el horizonte; Laurentin está en la línea maximalista[42].

En algunos casos aparece esta tensión. Así la expresión "Hijo de Dios" en Lc 1,35 ha de entenderse, según Muñoz Iglesias, con sólo el alcance veterotestamentario[43]. La cosa es discutible tanto en Lucas como en el supuesto autor judeocristiano. ¿Acaso en Lc 1-2 no estamos en el cumplimiento mesiánico cristiano con toda su originalidad y novedad? Por ello, según hemos indicado más arriba, las afirmaciones de que el autor se mantiene en un mesianismo veterotestamentario (por las expresiones "casa de Jacob" y "trono de David")[44] deben entenderse a la luz de la expresión "el Espíritu Santo descenderá sobre ti".

Ciertamente, Muñoz Iglesias está en lo justo al afirmar que el autor de Lc 1 no está componiendo el Credo de los Apóstoles, y menos aún el Credo Niceno-Constantinopolitano[45]; pero ¿no podría el término Kyrios[46] tener el doble sentido de divinidad (traspaso del nombre divino) y de Mesías? Igualmente, en las alusiones al Arca de la Alianza, que Laurentin pone de relieve y que Muñoz Iglesias discute[47], ¿no podríamos tener algo de lo que llamamos derás de traspaso?

II. DERÁS E HISTORIA EN LOS RELATOS DE NACIMIENTO E INFANCIA DE JUAN Y JESÚS EN LUCAS (VOL. III)

El vol. III está dedicado al *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús*. Contiene un análisis de los distintos textos con una sorprendente información de cada uno de los problemas y con soluciones exegéticas dignas de consideración[48]. El autor tiene presente continuamente la retraducción

[42] Toda la sección de *o. c.*, II, 240-245 con el título "Un escrito sacerdotal" es en realidad una crítica de la opinión de Laurentin sobre la teología alusiva. Muñoz Iglesias ve en todos esos detalles solamente una conclusión: la pertenencia de Lc 1-2 a un autor de cuño levítico.

[43] *O. c.*, II, 208-209.

[44] *O. c.*, II, 209-210.

[45] Véase también una buena observación en *o. c.*, II, 116, mitad, sobre lo que nosotros llamamos "derás de traspaso".

[46] *O. c.*, II, 119.

[47] *O. c.*, II, 241-242; véase también p. 236 (teología alusiva).

[48] He aquí algunas de las principales cuestiones en que se ha detenido el autor:

al hebreo del texto griego correspondiente[49] para fundamentar su tesis de un original hebreo. Más adelante volveremos sobre ello. En cada cuestión el autor sostiene una postura original, y son frecuentes las referencias al problema de la historicidad, que intenta plantear en términos modernos. En este sentido merece especial atención el episodio sobre los pastores de Belén. Tras exponer el género literario del relato[50], el autor aborda la cuestión de la historicidad. He aquí la postura de Muñoz Iglesias:

> Lo más probable es que intervienen pastores en el relato porque históricamente tuvieron algo que ver con el acontecimiento y así lo recogía la tradición original —acaso el testimonio de María— que el autor de Lucas 1-2 incorporó a su narración.
>
> Aun en la hipótesis de que su presencia forme parte del legítimo artificio literario de Lc 2,8-20, habría que decir que el autor los eligió sin duda porque resultaba verosímil su inserción, aparte de que *enmarcaban oportunamente* la profesión pastoril del David histórico (1 Sam 16,11; 17,15.20.28.34.40; 2 Sam

- La cuestión del censo, que considera histórico dando a la vez razón de la intención del relato (*o. c.*, III, 73-74). En relación con el censo de Quirino adopta una posición matizada (*ibíd.*, 67), con una información muy abundante y una buena solución lingüística (πρώτη = anterior a).

- Solución razonada al problema del πρωτότοκος (*ibíd.*, 82).

- Original explicación de la frase "lo envolvió en pañales" para indicar un niño recién nacido, es decir, que no apareció adulto (*ibíd.*, 88-89).

- En relación con el "pesebre", después de describir las diversas soluciones, afirma que la mejor es considerarlo como un dato histórico (*ibíd.*, 89-92).

- Buen estudio acerca del "κατάλυμα" (*ibíd.*, 92-98; una síntesis en p. 98, pfo. segundo).

- Interesante explicación de la tradición de la cueva (*ibíd.*, 99-104) y del buey y el asno (*ibíd.*, 104-106).

- Buena consideración sobre el alcance de συμβάλλουσα (de Lc 2,19) (*ibíd.*, 152-156).

- Penetrante y original solución filológica a la expresión de Lc 2,22 "καθαρισμοῦ αὐτῶν" ("al cumplírseles el tiempo para la purificación") (*ibíd.*, 171-177).

- Interpretación de Lc 2,34 en el sentido de "signo al que se hace oposición" (véase la justificación de esta traducción en *ibíd.*, 187 y nota 25).

[49] El autor se complace en citar continuamente el texto original. Hay pocos errores en el griego y en el hebreo. De todos modos para eventuales futuras reediciones anotamos en III p. 152 lín. -15 συντήσει (debe decir συνετήρει); en p. 176, lín. 20 יהיהם (debe decir ימיהם). Ver asimismo en II, p. 180, lín. 17 ידלת (debe decir ידעת); II, p. 192, lín. 19 כעלמו (debe decir כצלמו).

[50] *O. c.*, III, 108-114.

7,8; Sal 78,70...) y la función que los profetas atribuyen metafóricamente a su descendiente el Mesías (Miq 5,3; Ez 34,23; 37,24...)[51].

Como se ve, Muñoz Iglesias emplea de nuevo su terminología de "artificio literario legítimo" para referirse a lo que, unas páginas más adelante, en relación con el mensaje de Lc 2,10-11 y la dinámica del relato, llama acertadamente "midrás haggádico":

> Y el autor de Lucas 1-2 al recoger los datos de la tradición histórica sobre aquel acontecimiento, careciendo del soporte narrativo histórico del que siempre ha necesitado el pueblo hebreo para formular sus creencias, y dado que no tiene costumbre de formular éstas en abstracto, recurre al procedimiento del midrás haggádico. Preocupado por la teología —mucho más que por la historia— coloca en labios de un ángel la formulación de su creencia. Con ello manifiesta su convencimiento sobre el origen revelado de esta fe, y da por sentado que ha sido Dios quien ha producido el acontecimiento[52].

Un profundo desarrollo de los términos *Soter*, *Khristos* y *Kyrios*[53] pone de relieve la teología contenida en el mensaje. En relación con el término *Kyrios* el autor apunta[54] acertadamente la referencia a la divinidad de Cristo (lo que nosotros hemos llamado en otro lugar derás de traspaso)[55]. Otro tanto pensamos que debe decirse respecto del término *Soter*, puesto que este título es una aplicación a Jesús en el NT del atributo divino de "Salvador" predicado de Dios en el AT (Is 12,2; 45,21; cf. Ex 15,2).

La teología alta que se atribuye a estos términos es sin duda una dificultad para la opinión de Muñoz Iglesias acerca de la teología cristológica rudimentaria del autor de Lc 1-2. Nos parece que estos lugares, al igual que Lc 1,35, implican una teología que no puede calificarse de "primitiva" en el sentido de mesianismo veterotestamentario.

En cuanto al episodio de Jesús en el Templo, el desarrollo destaca acertadamente la intención del relato presentando a Jesús como Consagrado a Dios. En este mismo sentido, Muñoz Iglesias pone de relieve el alcance de la frase: "¿No sabíais que debía ocuparme en las cosas de mi

[51] *O. c.*, III, 121.

[52] *O. c.*, III, 125.

[53] *O. c.*, III, 129-145.

[54] *O. c.*, III, 141-142.

[55] Véase nota 41.

Padre?" (Lc 2,49), y su relación con el episodio de la presentación en el templo [56].

Finalmente, respecto de la lengua original de Lc 1-2, Muñoz Iglesias presenta en este volumen [57] una argumentación que sin duda resulta impresionante. No obstante, nos parece que no debemos entrar en el problema, porque ello nos llevaría fuera del propósito de nuestra colaboración. Otro tanto digamos de las cuestiones con que Muñoz Iglesias termina el volumen, a saber: *Autor judío-cristiano palestinense de primera hora* [58] y *Probable origen levítico de Lucas 1-2* [59].

Terminemos la revista de este volumen con unas palabras acerca del tema de nuestro análisis y que Muñoz Iglesias titula *Fondo histórico y artificio literario* y que comienza con estas palabras:

> En líneas generales, la comprobación de que Lc 1-2 emplea los procedimientos derásicos de determinados patrones literarios conocidos y usados en el Antiguo Testamento me ha permitido establecer, por comparación, la historicidad de un mínimo de elementos que en estos casos determinan o inducen a la elección de estos géneros literarios o modos de narrar [60].

No tenemos nada que objetar a la forma con que nuestro autor trata de destacar los elementos históricos que se contienen en estos dos capítulos de Lucas. Nos parece que es un deber y una tarea del exegeta. Únicamente nos gustaría insistir en la peculiaridad del relato derásico en que hecho histórico y forma literaria (mejor que artificio literario) se hallan indisolublemente fundidos.

III. DERÁS E HISTORIA EN "LOS CÁNTICOS DE LA INFANCIA" (VOL. I)

La justificación de esta obra en volumen independiente y separado tiene un motivo razonable. Los cuatro himnos lucanos tienen una entidad suficiente y una problemática común. Podría discutirse si el estudio de los himnos sería más oportuno en un comentario seguido, enmarcados en su

---

[56] *O. c.*, III, 171.

[57] *O. c.*, III, 270-280.

[58] *O. c.*, III, 281-282.

[59] *O. c.*, III, 382-383.

[60] *O. c.*, III, 284. El autor destaca la vida del joven Juan en el desierto, el censo de Quirino y algunos detalles de la escena de la presentación de Jesús en el Templo.

contexto. Pero, pensado como obra monográfica, es una opción legítima. Igualmente es discutible si se debía comenzar con este volumen la colección, pero tampoco aquí hay razón decisiva en contra. Desde el punto de vista de la relación entre derás e historia, este volumen ofrece menos material que los otros. Sin embargo, hay dos aspectos fundamentales que conviene destacar. En primer lugar, la consideración de estos cánticos a la luz de los insertos poéticos en contextos narrativos en el AT. Esta forma literaria es, ya en sí misma, derásica. En segundo lugar, la exégesis por lugares paralelos del AT, que, como veremos en seguida, es una de las características del comentario, es también una dimensión derásica.

El estudio de los himnos sigue un esquema bien definido en cada uno de ellos. Comienza con una consideración de crítica textual y literaria, y se aborda después el comentario exegético siguiendo el curso del texto. El tratamiento de las cuestiones de crítica literaria es amplio y sirve de introducción y de toma de postura para el comentario. Quizá hubiera sido deseable un apartado en que apareciera con claridad en cada caso la disposición estructural (en estrofas) que el autor adopta.

Digamos en seguida que se trata de un comentario científico con un riguroso análisis de los textos originales[61] y con un método de exégesis por paralelos del Antiguo Testamento, también en sus textos hebreo (TM) y griego (LXX). Es una interpretación de la Escritura por la Escritura en que aparece el trasfondo veterotestamentario de los himnos. Esta exégesis es uno de los principales valores del libro.

Tanto en la sección introductoria a cada himno como en la exégesis, el autor muestra una opinión personal con toma de postura propia en los casos que considera oportunos y con independencia de criterio. Destaquemos entre los temas introductorios el exhaustivo tratamiento de la atribución del Magníficat a Isabel o a María[62].

Una preocupación, que aparece a la largo de toda la obra, es la retraducción del texto griego lucano al hebreo siguiendo a Delitzsch, Aytoun, Pesch, Lagrange, etc. Ello está conectado con la opinión acerca del autor de los himnos, de que hablaremos en seguida. La insistencia en la retraducción hebrea, aunque a veces resulte reiterativa, agiliza y dinamiza la búsqueda del sentido del texto.

---

[61] En alguna ocasión se abusa tal vez del recurso al texto griego del NT en pasajes en que tal recurso puede ser innecesario, v. g., en *o. c.*, I, 239 varias citas del Cuarto Evangelio en griego.

[62] *O. c.*, I, 71-103.

Como adquisiciones destacables (o que más nos han impresionado en la lectura del comentario) indicamos las siguientes:

— La consideración de los himnos en la óptica cristiana: "Característica común a los cuatro himnos es el acento de escatología cumplida que los invade" [63].

— La visión del Magníficat como canto de cumplimiento mesiánico [64] y como exposición de una teología: "Dios gusta de manifestar su poder en la humillación de los soberbios y en la exaltación de los humildes" [65]. El autor destaca acertadamente la ταπείνωσις como concepto central del Magníficat [66].

— La excelente explicación de la unidad del Benedictus con la doble temática: aoristos de cumplimiento mesiánico en la primera parte y futuro de explicación de la misión del Precursor del Mesías en la segunda [67]. Nuestro autor ha destacado bien la centralidad del término "visitar": la visita de Dios a su pueblo y la visita del Mesías (ἀνατολή), a quién Juan prepara el camino [68]

En cuanto a la teología del autor judíocristiano, Muñoz Iglesias la describe en estos términos:

> Lejos de descubrir en el autor o autores de los cánticos de Lucas 1-2 intención de retroproyectar sobre la Infancia de Jesús la cristología más o menos evolucionada de finales del siglo I, creo ver en sus composiciones una elemental cristología —ciertamente postpascual, pero muy anterior al 70— que refleja una mentalidad judío-cristiana poco o nada influenciada por el encuentro entre el cristianismo y la cultura helénica [69].

No obstante, con motivo de la aplicación al Mesías del verbo "visitar", que se encuentra referido a Dios en el AT y en el comienzo del himno, nuestro autor se pregunta: "¿Será mucho suponer que el autor del *Benedictus* considera verdadero Dios al Mesías? Atribuir esa convicción a

---

[63] *O. c.*, I, 22.

[64] *O. c.*, I, 161

[65] *O. c.*, I, 142.

[66] *O. c.*, I, 135 pfo. central.

[67] *O. c.* I, 174-175.

[68] *O. c.*, I, 234-235.

[69] *O. c.*, I, 3 mitad.

Zacarías puede resultar excesivo; pero no que la tuviera el autor judío cristiano del himno" [70].

IV. DERÁS E HISTORIA EN EL NACIMIENTO E INFANCIA DE JESÚS EN S. MATEO (VOL. IV)

Aunque los límites de nuestro trabajo no nos permiten detenernos en este volumen como lo hemos hecho en relación con el segundo, es necesario indicar brevemente la forma con que Muñoz Iglesias aborda la cuestión del estudio del tema del derás en estos capítulos de Mateo. Tanto más cuanto que el libro aparece en 1990, y en consecuencia el autor ha tenido tiempo de reflexionar nuevamente sobre el tema [71].

Este cuarto volumen presenta una estructura parecida a los anteriores.

En un primer capítulo [72] estudia las cuestiones introductorias (estructura literaria, el problema del estrato premateano en Mt 1-2 [73], las citas del Antiguo Testamento).

El cap. II [74] está dedicado a la genealogía de Jesús (Mt 1,1-17) con los apartados de crítica textual y crítica histórica y literaria, donde incluye una larga disertación sobre la razón de incluir las cuatro mujeres en la genealogía de Jesús aportando una solución interesante: la no pertenencia de ninguna de ellas a la línea hereditaria davídica. Una nota final sobre el origen y valor de la genealogía completa esta sección.

El cap. III [75] se titula "La Génesis de Jesús (Mt 1,18-25)". Tras un buen apartado dedicado a la crítica textual, Muñoz Iglesias introduce una sección llamada "Análisis lexicográfico", que en realidad es ya una exégesis de los puntos principales de la perícopa (dedicando una atención especial a 1,25: "y no la conocía") [76]. Una nueva sección con el título

---

[70] *O. c.*, I, 235-236; cf. también 240-241.

[71] El autor cita nuestra obra *Derás* en *o. c.*, IV, 243, nota 110.

[72] *O. c.*, IV, 3-47.

[73] Muñoz Iglesias hace un minucioso repaso de las posturas sobre tradición y redacción en Mt 1-2 (*o. c.*, IV, 6ss) y rechaza con vigor la opinión de un estrato premateano (especialmente contra Brown y contra Segalla). Una breve conclusión en 22-23.

[74] *O. c.*, IV, 49-123.

[75] *O. c.*, IV, 125-202.

[76] *O. c.*, IV, 144-150.

"Cuestiones exegéticas" aborda una serie de problemas interesantes de los que dos tienen relación directa con el tema derásico. El primero es el alcance del pasaje Mt 1,18-25, y que Muñoz Iglesias sintetiza con la frase: "Mt 1,18-25 ... más que *historización de una previa fe teológica* es a todas luces una teologización de un hecho histórico previo" [77]. A este propósito, el autor hace en nota una observación interesante para la relación entre derás e historia. He aquí sus palabras:

> Con ello no negamos el *procedimiento derásico* empleado por Mateo para expresar esta interpretación teológica del hecho histórico de la paternidad legal de José, que va a consistir en *sensibilizar la intervención de Dios* mediante una aparición en sueños con mensaje verbal angélico [78].

La observación es justa, y el autor lo trata más adelante [79]. Pero conviene advertir que el elemento derásico fundamental del relato es la doble referencia del nombre de Jesús (Él salvará a su pueblo de sus pecados) y de Emmanuel con todo el entramado de la cita y aplicación de Is 7,14. En ambos casos tenemos, a nuestro parecer, lo que hemos llamado en otro lugar "derás de traspaso" [80]: aplicación a Jesús de atributos y nombres que se aplican a Dios (en el AT). No es el único caso de derás mateano de traspaso [81]. Muñoz Iglesias insiste con razón en el hecho de que este desarrollo derásico no está en el origen de la concepción virginal, sino que la presupone como dato previo.

El cap. IV [82] tiene como título "La adoración de los magos (Mt 2,1-12)". Sin duda un tema interesante para nuestro problema de derás e historia. El autor divide el tratamiento en dos secciones: "Análisis lexicográfico" [83] y "Problemática histórico-exegética" [84]. En relación con el tema de la "estrella", Muñoz Iglesias analiza primero el término [85] sin

---

[77] *O. c.*, IV, 152.

[78] *O. c.*, IV, 152, nota 67.

[79] *O. c.*, IV, 175-177 (las apariciones en sueños) y 178-185 (la imposición del nombre de Jesús y la paternidad legal de José).

[80] Véase nota 41.

[81] Véase nuestro artículo "'Allí estoy Yo en medio de ellos' (Mt 18,20). Un ejemplo mateano de Derás de traspaso", en *In medio Ecclesiae. Miscell ània en Homenatge al Prof. Dr. Isidre Gomà i Civit* = *RCtT* 15 (1989) 133-148.

[82] *O. c.*, IV, 203-262.

[83] *O. c.*, IV, 202-217.

[84] *O. c.*, IV, 217-262.

[85] *O. c.*, IV, 207-208. Nótese, en cambio, que en p. 211 (todavía dentro de la

entrar todavía en la cuestión derásica. Ya en la sección de "Problemática histórico-exegética" vuelve sobre el tema; en primer lugar en la sección A (Condición y procedencia de los magos), donde, refiriéndose a la omisión explícita de los pasajes bíblicos referentes a los que traen dones de Arabia, dice Muñoz Iglesias:

> Si Mateo los tuvo por procedentes de Arabia, no se explica que lo silenciara en un contexto de derás de cumplimiento tan claro como el episodio de la Adoración en Belén. Quizá porque procedían —o le interesaba presentarlos como procedentes— de otra parte silenció la referencia a los mencionados pasajes [86].

De todos modos, conviene advertir que un derás de cumplimiento puede realizarse no sólo mediante citas explícitas, sino también mediante alusiones.

De nuevo vuelve sobre el tema de la estrella en la sección D ("La estrella de Jacob en los oráculos de Balaam") [87]. A nuestro parecer hubiera sido un buen momento para hablar del tratamiento derásico. A propósito de la exclusión de la aparición de la estrella como un hecho preternatural hace Muñoz Iglesias la siguiente reflexión:

> El único detalle aparentemente preternatural en la descripción de la estrella por parte de Mateo es el dato de que, al salir los magos de Jerusalén camino de Belén, "los precedía, hasta que, llegando, se paró sobre el lugar donde estaba el Niño" (Mt 2,9). Pero ya antes hemos visto el claro artificio literario de esta frase, cuyo alcance natural es evidente (siempre que nos movemos de noche da la impresión de que la estrella a la que miramos va delante y se para cuando nos paramos) y cuyo valor derásico teológico resulta indudable (la Providencia que movió a los magos a ponerse en camino hacia Jesús no paró hasta dejarlos de rodillas ante Él) [88].

Notemos de pasada que el autor introduce una explicación natural en un relato derásico en su conjunto. Tal vez estamos ante la fusión de dos explicaciones alternativas [89].

---

sección de "Análisis lexicográfico") se recurre a la naturaleza derásica del relato para explicar el episodio de la estrella como guía.

86 *O. c.*, IV, 221.

87 *O. c.*, IV, 236-239.

88 *O. c.*, IV, 241.

89 Igual observación cabe hacer al tratamiento de las misma cuestión en p. 227.

Muñoz Iglesias expone más claramente su pensamiento en una sección que titula "El relato de los magos es una construcción derásica con base histórica" [90]. La terminología empleada en esta sección y la preocupación por distinguir entre derás e historia han llevado al autor a un considerable esfuerzo que merece toda atención. Es cierto que Muñoz Iglesias utiliza la expresión "lo más derásico" [91] en un sentido que parece equivaler a "lo más inventado". Pero también es cierto que aduce buenas razones para afirmar que Mateo no *crea* su relato a partir de las profecías [92]. Un párrafo merece transcribirse (a propósito de la distinción entre estrella y Rey de los judíos).

> Las dificultades que ya encontrábamos antes para atribuir a los magos, en base al oráculo de Balaam, la distinción entre "estrella" y "Rey de los Judíos" eran y siguen siendo insolubles desde una lectura del pasaje hecha en *clave histórica*. Pero dejan de existir cuando el pasaje es leído en *clave derásica* [93].

Como se ve, nuestro autor contrapone nuevamente derás e historia. Esta contraposición es explicable en algunos casos como el presente, pero en sí misma tiene una gran dificultad, como aparece en los relatos de la Pasión, donde derás e historia se funden indisolublemente. Una "construcción derásica" [94] no necesariamente se contrapone a un relato histórico. Por ello puede resultar confuso hablar de "clave histórica" como contrapuesto a "clave derásica":

> Reconozco que la sustitución de la *clave histórica* por la que llamo *clave derás* en la lectura de Mateo 2,1-12 multiplica los interrogantes sobre la historicidad del episodio en sus detalles. Pero pienso que exegéticamente esa sustitución es necesaria si se quiere captar el pensamiento de Mateo desde su quehacer redaccional, y que con ello, lo que "se pierde" en historicidad "se gana" en nitidez de su contenido teológico [95].

Dentro del episodio de los magos, aparte del excelente estudio de la cita de Miqueas [96] debemos notar una importante observación acerca de

---

[90] *O. c.*, IV, 242-252.

[91] *O. c.*, IV, 244 mitad.

[92] *O. c.*, IV, 247.

[93] *O. c.*, IV, 248-249.

[94] Véase *o. c.*, IV, 250, lín. 4: "Hasta dónde llega la construcción derásica".

[95] *O. c.*, IV, p.252.

[96] *O. c.*, IV, 252-255.

la expresión "le adoraron". Para Muñoz Iglesias[97], la afirmación de Mateo (fórmula cultual) implica la divinidad de Cristo. Es lo que nosotros llamamos derás de traspaso.

En el resto del volumen se vuelve continuamente sobre el alcance de las citas bíblicas[98] y sobre la historicidad[99]. Destaquemos, en relación con el tema derás e historia, la insistencia en afirmar que no es necesario considerar como real el anuncio-admonición a José, sino que es género literario[100]. Ello, unido a la insistencia en la afirmación de que el empleo de este género literario no implica que el hecho sea inventado. En este caso aparece clara sin duda la distinción entre forma literaria y hecho expresado en preadmonición[101].

V. CONCLUSIÓN

Para terminar queremos aducir el párrafo con que Muñoz Iglesias describe su esfuerzo para distinguir entre acontecimiento base y artificio literario:

> Resulta muy difícil delimitar el *grado de historicidad* y el *margen de artificio literario* que hay en la narración de ambos anuncios. Lo he intentado honradamente. Este provisional estudio de los posibles límites entre realidad y artificio en los diversos elementos del esquema literario de anuncio es un

[97] *O. c.*, IV, 261-262.

[98] Cf. la cita de Os 11 en IV, 282-286. Nosotros la llamaríamos cita derásica. Muñoz Iglesias remite justamente a Díez Macho en p. 287, nota 51. Para la cita de Jeremías véase 301 y 302.

[99] Muy importante, el párrafo de IV, 277, en que afirma lo siguiente: "Del estudio que acabamos de hacer se desprende también con claridad -según creemos- que los acontecimientos recogidos en Mateo 1-2 eran datos recibidos de la tradición presinóptica, a los cuales el Evangelista ha tenido que ser fiel, aun a trueque de desdibujar los paralelismos y conexiones con la historia anterior, que creía descubrir y que intentaba descubrieran sus lectores. No se han inventado los sucesos que narra para que coincidan con sus modelos viejotestamentarios. Eran hechos reales, cuyo parentesco providencial con aquéllos descubre Mateo, pero sin atreverse a modificarlos para que coincidan con ellos más exactamente". Oportuna exposición de la relación entre la Huida y el caso de Moisés (*o. c.*, IV, 273). Una buena observación también sobre la posible historicidad de la Degollación de los Inocentes en *ibíd.* 295.

[100] *O. c.*, IV, 281.

[101] Buena razón del protagonismo de José en *o. c.*, IV, 282.

primer intento de valoración que ofrezco modestamente a la consideración de los entendidos[102].

Este esfuerzo, que ha presidido toda la obra de Muñoz Iglesias, es muy legítimo en un autor pionero en el estudio del esquema veterotestamentario[103].

La solución propuesta es digna de toda atención. Nuestras consideraciones han tenido como finalidad insistir en la complejidad de la relación entre derás e historia y contribuir así a la búsqueda que tan afanosamente ha llevado a cabo Muñoz Iglesias. Nosotros hemos querido insistir en que derás e historia no se contraponen simplemente. Derás es una forma de expresar los acontecimientos a base de patrones bíblicos. Estos patrones no eran considerados por los autores del Nuevo Testamento como artificios literarios, sino como formas de narrar la realidad. La preocupación de los autores neotestamentarios de expresar el cumplimiento les llevaba instintivamente (y también por influjo de su formación judía) a ilustrar los personajes y acontecimientos del Nuevo Testamento con referencias y rasgos veterotestamentarios. El Doctor Muñoz Iglesias ha intentado expresar algo parecido con su distinción entre acontecimiento-base y artificio literario. La atenta lectura y valoración de su apasionante obra nos ha parecido la mejor forma de colaborar en el merecido homenaje.

---

[102] *O. c.*, II, 248.

[103] Sobre la originalidad de la opinión del esquema veterotestamentario, véase *supra* nota 22.

ROOTING THE DAVIDIC SON OF GOD OF MATTHEW 1-2 IN THE EXPERIENCE OF THE EVANGELIST'S AUDIENCE

BRIAN M. NOLAN
All Hallows Inst. of Mission and Ministry
Dublin

It is clear that the First Evangelist presents the origins of Jesus as both the Davidic Christ and the Son of God [1]. This brief study inquires about the possible pastoral situation Matthew was addressing, which conditioned the imagery and story line of his two opening chapters. Then in the light of Second Temple Judaism and of Matthew 3-28 some observations are offered on the vivid practical meaning of Son of David and Son of God.

I. THE PASTORAL SETTING OF MATTHEW 1-2

Recent attention to the sociology of first century Palestine has allowed fresh aspects of Matthew 1-2 to emerge [2]. Richard A. Horsley classifies the Gospels of the origins of Jesus in Matthew 1-2 and Luke 1-2 as "history-like narratives (or 'historical legends' or 'legendary history' that provide a meaningful presentation or representation of certain

[1] This is analyzed at length by the present writer's *The Royal Son of God: The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (OBO 23; Fribourg / Göttingen, Éditions Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1979). Obviously the Davidic imagery does not preclude echoes of the story of Moses, which probably belong to the earlier stage of the tradition; see W. D. Davies / Dale C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh, Clark, 1988) 192-193.

[2] The use of sociology in the exegesis of ancient documents and cultures is still at an early and inexact stage; cf. Bengt Holmberg, *Sociology and the New Testament: An appraisal* (Minneapolis, Fortress, 1990) 73-76, etc. The observations made below remain therefore on a more general plane.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 149-156

historical circumstances and relationships!"[3]. The tension in early first century Palestine was not only between Roman and Jew, hellenist and hebrew, Samaritan and Israelite, landowner and tenant, slave and free, patron and client, townpeople and rural dwellers, collaborators with Rome and the traditionally observant. The fundamental conflict was between the governing elites (Romans, Herodians, the Temple authorities, and the retainers of all these), and the governed, predominantly the peasantry, fisherfolk, and poorer craftspeople and villagers[4]. The triple taxation of Rome, native aristocracy, and Temple was crushing[5].

Nazareth was far from being a semitic rural backwater[6]. Coming from the home of an artisan, Jesus hardly shared the dependence and penury of so many in Galilee[7]. The socio-economic and political marginalization of the majority of Palestinian Jews primed suspicion of the collaborating religious authorities and paganizing Israelite rich, who generally lived in the towns. The warnings of the Jesus of the Gospels against the rich, some towns, and the Temple authorities probably voiced the majority sentiment of his time[8].

Richard Horsley may well be correct in positing a widespread popular memory of idealized native kings, which in turn led to a hope among the exploited for mighty divine deeds of deliverance and a righteous government vindicating the omnipresent and almost voiceless poor, especialy the debt-ridden and landless. Jesus' wisdom had a rural imagery. His miracles exalted the lowly. His conflicts with the retainers of the

---

[3] Horsley, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context* (New York, Crossroad, 1989) 19.

[4] Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York, Crossroad, 1990) Part II.

[5] See John Riches, *The World of Jesus: First-Century Judaism and Crisis* (Understanding Jesus Today Series; Cambridge, etc., University Press, 1990) 24-26, 72.

[6] The data are conveniently summarized by John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh, Clark, 1991) 15-19.

[7] See John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* I. *The Roots of the Problem and the Person* (The Anchor Bible Reference Library; New York, etc., Doubleday, 1991) 278-285.

[8] Cf. Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco, Harper & Row, 1987) 9-19, 29-39, 90-99, 156-164, 246-255, 279-317; Crossan, *The Historical Jesus,* 65-68, 99-102, 124-136, 212-213, 218-224, 270-276.

establishment, the scribes and Pharisees, bespoke a new authority springing from below. The God of Israel was again at work in the Nazarene as in the five women of Exodus 2 and the confident cries of delivery in the Psalms. Jesus seems to have come from a minor branch of the Davidic line according to Matthew 1:1-16[9]. Thus he fits into the powerless majority of his Israelite contemporaries[10].

Jane Schaberg atempts further to reduce Jesus to a minority despised at the time. She resurrects as factually true the apparently post-Matthean jibes at the supposed illegitimacy of Jesus[11] Although Craig L. Blomberg is highly sceptical of Schaberg's thesis of the illegitimacy of Jesus, he does allow her the merit of providing the explanation of the presence of the first four women in the genealogy of Jesus[12]. He deems the suspicion of illegitimacy hung in various degrees over Tamar, Rahab, Ruth, Bathsheba and Mary. If any stigma attaches to Mary in Matthew 1-2[13], the plan of the Father had already anticipated this scandal four times in the Davidic ancestry. God overcame this prejudice, as Jesus would fight the prejudices against lepers, women, children, pagans and the possessed.

---

[9] Crossan *(The Historical Jesus,* 371) arbitrarily denies any biographical information to the "heavily attested" Second Testament complex on Jesus as a Davidide. An affirmative and balanced view is argued by Meier, *A Marginal Jew,* with detailed notes on pp. 237-242. On popular royal messianism see Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence,* 52-54, 288-289.

[10] See nn. 4 and 8 above. B. Holmberg *(Sociology and the New Testament,* 27 n. 18) remarks on how difficult it is to pinpoint the social level of Jesus: he was a valued artisan, yet not rich and from low-status Galilee, despite his royal blood; "he was also a man outside social conventions: no homestead or family, did not work for a living but lived off gifts — clearly a deviant person. Sometimes, it is reported, he was called a rabbi, but he cared nothing for his own purity but kept disreputable company".

[11] Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco, Harper & Row, 1987). Note the convincing criticism of Meier, *A Marginal Jew*, 222-229; adding Jane Schaberg, "The foremothers and the mother of Jesus": *Concilium* 206 (1989) 112-119; Spanish edition: "Las antepasadas y la madre de Jesús": 226 (1989) 447-457.

[12] Blomberg, "The Liberation of Illegitimacy: Women and Rulers in Matthew 1-2": *BibThBull* 21 (1991) 145-150, at 147.

[13] Which this writer does not accept, but considers that Matthew views Mary as the blessed mother of the ultimate Davidic king, as indicated by the citation of Isa 7:14 in 1:23 and the repeated "the child and his mother" in ch. 2. See *The Royal Son of God,* 42-43; Jean-Paul Michaud, *Marie des Évangiles* (= Cahiers Évangile 77; 1991) 25-27.

Blomberg is on much firmer ground when he stresses the theme of illegitimacy in Matthew 2. "King" Herod fades before Jesus, the saving Emmanuel [14], the one "who has been born king of the Jews" [15]. Many writers have drawn on Josephus to illustrate the verisimilitude of the reactions of Herod and his Jerusalem retainers in Matthew 2:1-15 [16]. From the outset of the First Gospel the Christ is shown as powerless, but provided for by the God of Israel, the Father and Lord who twice delicately acknowledges him as Son in the sacred words of prophetic hope, Isaiah in 1:22-23 and Hosea in 2:15 [17]. Here we have the bedrock of Jesus' original socio-economic and political impotence, and of the actual hostility shown to his recognized Davidic descent. These very probable elements of his life-setting will now be somewhat developed under the Matthean headings of "Son of David" and "Son of God".

---

[14] Blomberg, "The Liberation of Illegitimacy", 147-148.

[15] As the NIV and the NRSV correctly translate ὁ τεχθείς in Mt 2:2. This participle "born" stresses the role of the royal Isaianic mother, and contrasts both with the paternal begetting in 1:1-16 and with Herod's violent usurpation of the kingship. The adversative quality of the child "born king of the Jews" is strengthened if one accepts the translation of 1:18 proposed by Ignace de la Potterie, S.J., in his *Marie dans le mystère de l'alliance* (Collection "Jésus et Jésus-Christ" 34; Paris, Desclée, 1988): "The origin of Jesus *as the Messiah* was in this fashion" (p. 83).

[16] E. g., Horsley, *The Liberation of Christmas*, 39-52; *Jesus and the Spiral of Violence*, 44, 69-70, 74-76.

[17] Donald J. Verseput underestimates the carefulness of Matthew's editing of his fulfilment formula quotations when he denies this divine recognition of paternity at 1:22 in his "The role and meaning of the ' Son of God ' Title in Matthew's Gospel": *NTS* 33 (1987) 532-556, at 532. Michael Oberweis prefers to identify God as the subject of Mt 1:21, "He will save his people from their sins", and not the Messiah Jesus. But the evangelist's emphasis in the course of the Gospel on the disciplemaking of the Christ, and his enlargement of the cup word speak against this — "This is my blood of the covenant, which is poured out *for the forgiveness of sins*" (26:28). Therefore, there is no reason to follow Oberweis in his rejection of an implication of divine sonship in 1:22-23; cf. his "Beobachtungen zum AT-Gebrauch in der matthäischen Kindheitsgeschichte": *NTS* 35 (1989) 131-149, at 139-140. On the other hand, Oberweis may be correct in relating the exile of Jesus during the reign of the hostile kings, Herod and Archelaus (2:13,19-25), to the evangelist's close reading of the context of Isa 7:14 (in 1:23), namely Isa 7:15-16, where the Emmanuel child is confined to wilderness fare until two kings cease to be hostile (on pp. 141-146).

II. THE SON OF DAVID OF POPULAR EXPECTATION

Matthew's first chapter clearly insert Jesus into the royal line of prophetic memory and hope. Yet the contemporaries of Matthew had a richer Davidic lore. Rather than repeat what has already been treated at some length[18], let us note some recent contributions on the Son of David as prophet, healer, exorcist, interpreter of tradition and law, and victor over Satan. In Matthew Jesus is most commonly addressed as Son of David in scenes of healing (e. g., 9:27; 12:12-23; 15:22; 20:30-31; cf. 11:2-5 and 21:14); and his ministry of making whole or exorcising is largely directed to those on the margin of Israelite orthodoxy: the blind, the lepers, the demon-possessed and the pagans[19]. Jesus has the royal touch for those unable to help themselves.

Jesus' coordination of Son of David and Son of God in Matthew 22:42-46 is the climax of six controversies, the condemnatory withering of the fig tree, and the three confrontational parables of the Two Sons, the Vineyard Tenants, and the Royal Wedding Banquet, in Matthew 21:12-22:41. The Son of David did what his ancestors had done when he took control of the compromised Temple, and he even welcomed the ostracized blind and lame (see 21:12-15). This striking combination of supreme religious authority and concern for the powerless echoed the age-old oriental kingship. But its revival and enactment by Jesus of Nazareth, who had no background in the elites, was a double challenge to contemporary leaders. By fusing millennial royal theology[20] with popular Davidic

---

[18] See Nolan, *The Royal Son of God,* 158-169, who concludes: "The wise David taught the people to know Yahweh, to praise and obey him. The Psalms unlocked his heart to the devout: his trust in his grace during periods of neglect and persecution, his fidelity to the Law, his humility rendering him the prime witness to divine power and love. Sprung from the *metra nova* [Pseudo-Philo, *Biblical Antiquities,* 60:1-3, "unique womb"?], protected by angels, he conquered sin and demonic forces in the power of the Spirit. His righteous Son was expected to restore Israel and enlighten the nations".

[19] Cf. Daniel J. Harrington, S.J., "'Jesus the Son of David, the Son of Abraham...'; Christology and Second Temple Judaism": *IrThQ* 57 (1991) 185-195; and note Verseput, "The 'Son of God' Title", 534-535, with n. 18.

[20] The puzzling survival in the early Second Testament period of aspects of ancient near eastern sacral kingship is treated by Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Christianity* (London, SPCK, 1987); and briefly by Robert Murray, *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (Heythrop Monographs 7;

expectation of a healer, prophet, and champion of the poor, Matthew was able to vindicate Jesus' well-known consorting with those considered unblessed of Israel, and to support Jesus' assertion of supreme authority by teaching, conquering evil spirits, and prophetic affirmative action. This Davidic section ends with the triumphant, "No one was able to give him an answer, nor from that day did anyone dare to ask him any more questions" (22:46)[21]. This rhetorical victory was doubtless what Matthew's audience longed to hear in the cut and thrust of controversy with "their synagogues"[22].

III. THE SON OF GOD OF EMBARRASSING LOWLINES

From the very outset of the First Gospel the child of the royal virgin and the Holy Spirit, the divinely acknowledged son of 1:11 and 2:15. is a refugee fleeing for his life. Obedience to the rightousness required by God (the Father) allows the theophany for the disciples of the baptismal "This is my Son, the Beloved, with whom I am well pleased" (3:15,17). Afterwards Satan tries to reinterpret divine sonship as awe-inspiring deeds of power and world dominion (4:5-8). The divine sonship is a focus of the basic conflict between God and Satan that drives the gospel story[23].

The epithet "son of God" has many biblical meanings: a heavenly being or angel, the Davidic monarch, and the righteous Israelite cherished by Yahweh. In intertestamental literature it may have been applied to the Messiah[24]. In Matthew "son" has the normal cultural overtones of his time: learning from the Father, being loyal to him, and being

London, Sheed and Ward, 1992) 126-146.

[21] A careful analysis of how the designation of Jesus as the Son of David by the evangelist and by the Israelite audience provokes conflict with the leaders of official Israel is provided by Verseput, 'The Son of God' Title", 533-537 and 542-548.

[22] See J. Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis, Fortress, 1990) 60-62, 78-90, 115-117, 141-149.

[23] Further in Mark Allan Powell, "The Plot and Subplots of Matthew's Gospel": *NTS* 38 (1992) 187-204, at 199-200.

[24] See Verseput, "The 'Son of God' Title", 537-538; Michel Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique* (Collection "Jésus et Jésus-Christ" 47; Paris, Desclée, 1991) 35-37.

"legitimated", and loved or approved by him. Nor is it much different for the Son of God! The type of Father presented by Jesus is non-coercive and inclusive. He makes the sun shine on the just and unjust alike. He does not have to volunteer twelve legions of rescuing angels (26:53)[25]. Most embarrassing of all, the Father does not have to remove his Son from the cross, 27:40 and 43 (unique to Matthew). Donald Verseput has traced at some length the astonishing obedience and weakness of the Son of God in Matthew[26]. For Matthew it is not doing the will of God (Mark 3:35) or the word of God (Luke 8:21), but doing "the will of *my Father"* which makes him the perfect Son, and his disciples his sisters and brothers (12:50).

As with his use of "Son of David", Matthew has drawn on both First Testament and intertestamental literature and piety to fill out the title "Son of God" with a meaning operative for his argumentative and struggling audience. Jesus' paradigmatic righteousness marked him out as "the Son", who was faithful until a shameful death desired by Israel's official leaders, but abhorred both by Satan and his close disciples[27]. This fidelity certainly nourished an intimacy with the Father, expressed by Matthew's caracteristic "my Father (who is in heaven)"[28]. Yet however much this filial, loyal intimacy marks out Jesus the Christ as the inimitable Son of God, the steady and misunderstood righteousness (including an interpretation of scripture) arising from it can make sense of the community's suffering. That pain is twofold — indiscipline and status-seeking within, polemic, mockery and rejection from non-messianic Israel without[29]. Matthew's portrayal of divine sonship as glory through servanthood welcomed the "little ones" (18:6,10,14), tolerated the weeds

---

[25] Note Jacques Schlosser, *Le Dieu de Jésus: Étude exégétique* (Lectio Divina 129; Paris, Cerf, 1987) 157-175; Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu,* 37-47.

[26] "The 'Son of God' Title", 542-548.

[27] Cf. Powell, "The Plot and Subplots", 200-203.

[28] Verseput, "The 'Son of God' Title", 537: "Jesus' intimacy with the Father is kept constantly before the reader as the origin of his teaching and the stamp of his authority... [I]t is that relationship which renders the Son qualified to bring eschatological deliverance to men"; also, Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu,* 34 with n. 27. Among the verses unique to Matthew are 7:21; 10:32-33; 12:50; 15:13; 16:17; 18:10,14,19,35; 26:29,39,42,53.

[29] Among many studies, consult Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism,* 78-86, 90-113, etc.; Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu,* 214-218.

among the wheat, expected misunderstanding and even agonizing rejection by conscientious Israelites. His was gentle servanthood, although the Spirit was at work in him (12:16-21,28,32). The vulnerability of this sonship shone out amid the ironic mockery at Calvary (27:40,43), and was recognized as genuinely manifesting God even by the gentiles, "Truly this man was God's Son!" (27:54). This was the sort of divine sonship which the beleaguered followers of Matthew's Jesus could identify with, as the Sermon on the Mount had anticipated (5:9,44-45; cf. 17:25-27).

There is, therefore, the bite of real living in Matthew's Son of God. These roles of Jesus of Nazareth confirm the evangelist's doubtless hard-won interpretation of the Torah and the Prophets, and they also integrate contemporary popular royalist piety. The royal and "divine" figure of the Christ is approachable. Indeed, he is imitable in so far as he mingles with all, since the whole world is his; he absorbs hatred rather than crushes enimies; he enacts a lifestyle of daily fidelity and filial intimacy; he always has a word of traditional wisdom to refute his opponents. Such a Son of David and Son of God can heal the divisions among believers and strengthen them against outside harassment and rejection. Even in the magical pages of Matthew 1-2 the christology is pastorally adapted to the audience[30].

> God abides in men,
> because Christ has put on
> the nature of man, like a garment,
> and worn it to His own shape.
> He has put on everyone's life...
> Christ has put on man's nature,
> and given him back his humanness,
> worn to the shape
> of limitless love,
> and warm from the touch
> of His life.
>
> Caryll Houselander (1901-1954)

---

[30] The author regrets that he was unable to consult the publications of Professor Salvador Muñoz Iglesias on Matthew 1-2.

DETALLE CRÍTICO EN LC 2,11

JOSÉ O'CALLAGHAN
Pontificio Instituto Bíblico
Roma

Supuesto que se trata del homenaje a una eminente dedicación al estudio de la infancia de Jesús, he escogido para mi aportación el estudio de un punto de discusión crítica en el primer período de la vida del Señor. Me refiero al jubiloso anuncio del nacimiento del Señor dado por los ángeles a los pastores. Dice el texto griego de Lc 2,11: ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ.

Me limito a considerar el detalle crítico en el uso de Χριστὸς κύριος. Veamos, ante todo, las diferentes lecturas de estos dos nombres y su correspondiente atestación documental.

Χριστος κυριος: ℵ A B D^{gr} K L P Δ Θ Ξ Ψ 053 *f*1 *f*13 28 565 700 892 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1253 1344 $1365^{?}$ 1546 1646 2148 2174 byz $lect^{m}$ aur b c f ff^{2} l q vg sa bo goth arm geo^{2}
κυριος Χριστος: W sy^{sp}
Χριστος κυριου: β r^{1} sy^{hpal} Diat
Χριστος Ιησους: d Cyp
Χριστος Ιησους κυριος: e
Χριστος σωτηρ: 346
Χριστος: bo^{ms} geo^{1}

A esta atención a las variantes hay que añadir la supresión de ος εστιν Χριστος κυριος testimoniada solamente por 1542* bo^{lms}.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 157-160

En consideración al conjunto de testigos que avalan las diferentes lecturas, se comprende la calificación de A ("the text is virtually certain") [1] que se ha atribuido a la primera variante (Χριστος κυριος) [2].

Además del peso de la documentación, no deja de tener interés lo que sobre dicha variante dice B. M. Metzger [3]: "The combination Χριστὸς κύριος, which occurs nowhere else in the New Testament, seems to have been quite deliberately used by Luke instead of the much more frequent Χριστὸς κυρίου. It was to be expected that copyists, struck by the unusual collocation, should have introduced various modifications, none of which has significant external attestation".

Es muy atinado lo que Metzger dice sobre la particularidad de la lectura. Y esto -evidentemente- aboga mucho por la preferencia de la variante. No parece, sin embargo, tan acertado al referirse a la mayor frecuencia de los testimonios de Χριστὸς κυρίου. En Lc se encuentra sólo en 2,26: τὸν Χριστὸν κυρίου.

Ante esta verificación, he creído oportuno ver si en el resto del NT se confirmaba el reiterado uso de la combinación Χριστὸς κυρίου [4]. Para ello he pretendido registrar todos los casos en que -en el NT- se encuentran unidos ambos nombres.

Para dejar constancia de ellos, expreso a continuación unos compendios formados por las iniciales de los referidos nombres, más -en minúscula- el artículo ὁ [5].

IXoK: Hch 4,33; Rom 1,4; 5,21; 7,25; 1 Cor 1,9; Jds 25

---

[1] K. Aland / M. Black / C. M. Martini / B. M. Metzger / A. Wikgren, *The Greek New Testament* (Stuttgart ³1975) p. XII.

[2] Todas las ediciones críticas ofrecen esta variante: Aland-Black-Martini-Metzger-Wikgren³, Bover-O'Callaghan², Branscheid³, Hodges/Farstad, Lagrange, Merk⁹, Nestle-/Aland²⁶, Scrivener²⁽ʳ¹⁹⁰⁸⁾, Souter²⁽ʳ¹⁹⁵⁰⁾, Tasker, Tischendorf⁸, Vogels², Von Soden, Weiss², Wescott-Hort, *Syn*Aland⁷, *Syn*Huck-Greeven¹³.

[3] *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1975) pág. 132.

[4] He usado la concordancia de Moulton-Geden, aceptando las lecturas propuestas en esta concordancia. La discusión crítica de cada una de ellas excedería en mucho las pretensiones de esta nota.

[5] En Jds 4 admito el artículo, por más que no preceda inmediatamente a κύριος, sino al sustantivo anterior: τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Χριστόν ἀρνούμενοι.

KIX: Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 8,6; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Ef 1,2; 6,23; Flp 1,2; 2,11; 3,20; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1.2.12; 3,12; Flm 3; Sant 1,1
KoX: 1 Pe 3,15
KX: Heb 2,36?[6]
oKIX: Hch 20,21; 28,31; Rom 5,1.11; 13,14; 15,6.30; 16,10.24; 1 Cor 1,2.7.8.10; 6,11; 15,57; 16,23; 2 Cor 1,3; 8,9; 13,13; Gál 6,14.18; Ef 1,3.17; 5,20; 6,24; Flp 4,23; Col 1,3; 1 Tes 1,3; 5,9.23.28; 2 Tes 2,1.14. 16; 3,6.18; 1Tim 6,3.14; Flm 25; Sant 2,1; 1 Pe 1,3; 2 Pe 1,8.11.14.15; 2,20; 3,18; Jds 4.17.21; Ap 22,21
oKX: Rom 16,18; Col 3,24
oKIX: Col 2,6
oXIoK: Ef 3,11
oXK: Lc 2,26
XIK: 2 Cor 4,5
XIoK: Rom 6,23; 8,39; 1 Cor 15,31; Flp 3,8; 1 Tim 1,2.12; 2 Tim 1,2
XK: Lc 2,11

Hasta aquí la exploración del NT. Pero el mismo Metzger, en la nota que completa el párrafo que hemos citado anteriormente, añade: "The combination occurs by error (instead of Χριστὸς κυρίου) in the Septuagint translation of Lm 4.20 and in Ps Sol 17.32". Esto me ha movido a verificar en la LXX la frecuencia del uso de Χριστὸς κυρίου. Esta expresión -según la concordancia de Hatch-Redpath- se da en los siguientes pasajes (prescindo, como en el NT, de las variantes de cada lección): 1 Re 24,7^{2}.11; 26,9.11.16.23; 2 Re 1,14.16; 2,5; 19,22; 2 Cr 22,7.

Esta combinación, pues, en los innumerables versículos de la LXX se encuentra solamente *doce veces*, cifra insignificante. Además de tan escasa representación numérica, dicha expresión está exigida por la misma índole del texto veterotestamentario, que reclama "el ungido del Señor", y difícilmente hace referencia -si no es por error, como advierte Metzger- "al Ungido Señor", combinación de dos *nomina sacra* referibles solamente a Cristo.

Por más que, alguna vez, los escribas neotestamentarios se dejen influir por locuciones del AT si éstas son realmente frecuentes y reiterativas, no parece que en nuestro caso se dé cabida a dicho influjo, pues los ejemplos

---

[6] κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός.

son muy escasos. Y, consiguientemente, éstos no pueden intervenir en la formulación de Χριστὸς κύριος, que se diría auténtica exclusivamente por ser única en el NT, y no por contrastar con los exiguos testimonios veterotestamentarios de Χριστὸς κυρίου.

DIMENSIÓN EXISTENCIAL DE Mt 1-2; Lc 1-2

GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ
Universidad Pontificia
Salamanca

En mi libro *La infancia de Jesús. Mt 1-2; Lc 1-2* (Salamanca 1990), después de una amplia introducción, hice un estudio exegético-doctrinal del evangelio de la infancia. Con mucha mayor amplitud, documentación y rigor metodológico-científico, ha publicado el Prof. Dr. S. Muñoz Iglesias cuatro volúmenes sobre el tema (BAC), que le han constituido en el gran especialista de los evangelios de la infancia de Jesús.

Quiero presentar en este breve artículo lo que ni él ni yo realizamos de modo sistemático y que pienso añade una vertiente importante, imprescindible, en los estudios bíblicos: la dimensión ascética de los textos y relatos de la Escritura. Sólo la interpretamos adecuadamente si, captando su mensaje mediante los procedimientos exegéticos, lo llevamos a la vivencia personal y al testimonio apostólico. En éste, como dice Moltmann, debe terminar la interpretación de la Escritura.

I. LA ESCRITURA, PALABRA INTERPELANTE

1. *Dios nos habla en la Biblia*. Viene en ella a nuestro encuentro, invitándonos a la conversión y a participar de la Vida que nos hace hijos suyos, miembros de la familia divina. La Palabra de Dios es una llamada, una vocación. Actitud de Dios que intriga, sin duda alguna, a todo hombre que conserve una mediana sensibilidad, le interpela y le exige una respuesta adecuada [1].

[1] "La palabra de Dios es a la vez juicio y gracia, porque descubre nuestro ser de pecado y, al mismo tiempo, nos ofrece la salvación en Cristo. Lo cual produce crisis en cuanto que el hombre debe decidir si reconoce su ser de pecado y acepta a Cristo

Estudios Bíblicos 50 (1992) 161-175

2. *La respuesta del hombre implica* una triple actitud. En primer lugar, una "atenta escucha de la Palabra de Dios", que le lleva a la comprensión de sí mismo a la luz de esa Palabra. El Vaticano II presenta a la Iglesia como "religiose audiens" de la Palabra de Dios [2]. Bajo ella, y no por la ciencia histórica, se percibe a Dios actuando y dirigiendo al hombre. A ella tiene que seguir la "obediencia de la fe", "por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y la voluntad (Rom 16,26; cf. Rom 1,5; 2 Cor 10,5-6" [3]. Y le lleva a una decisión religioso-existencial. Finalmente, el "compromiso apostólico", la decisión de llevar también a la comprensión de los demás el mensaje descubierto y vivido personalmente [4].

3. Es *con estas actitudes* como la Palabra de Dios, que es viva y eficaz [5], pero que respeta la libertad humana, despliega su energía transformante y salvadora. "La Palabra de Dios sigue estando escrita en un libro y siendo proclamada al exterior; mas de la buena voluntad del oyente depende únicamente que llegue a transformarse en lo más íntimo de su corazón en fuerza viva y divina. San Pablo lo decía a los romanos: 'Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón; ésta es la palabra de fe que predicamos'" (G. Lecuyer) [6].

4. *Una ulterior precisión* en la tarea de desvelar y orientar a la práctica las exigencias, a veces radicales, que lleva para su vivencia el mensaje evangélico: "fidelidad al sentido del texto", a la verdad contenida en él, en su plenitud y exigencia. Sin pretender "humanizar" tanto la revelación, en un afán de hacerla más comprensible y llevadera al hombre de hoy,

---

como Salvador. Este tipo de situación decisiva no lo produce cualquier verdad, sino solamente la confrontación actual con Dios mismo, que acontece en la palabra de Dios" (H. Volk / H. Fries, *Handbuch theol. Grundbegriffe* II, 868).

[2] C. Vat. II. DV Proemio, 1.

[3] C. Vat. II. DV, 5.

[4] "La exégesis de un texto bíblico llega a su término cuando reclama la necesidad de su predicación... La tarea de la exégesis no puede acabar con la explicación de *qué* es lo que dice el texto, *cómo* lo dice y cómo hay que entenderlo, sino que debe dar respuesta a esta pregunta: ¿por qué tiene que ser anunciado el contenido de este texto?" (J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, 192).

[5] Cf. Is 55,11; 1 Tes 3,13; Heb 4,12; Sant 1,21.

[6] *Palabra de Dios y liturgia*. Congreso de Estrasburgo, 248.

que le quitemos su carácter esencial de "misterio", y a la fe la parte de "riesgo" que implica el decir "creo", fruto de la gracia de Dios y de una voluntad que acepta ese riesgo con todas sus consecuencias.

Hay que tener en cuenta el "origen" y el "término" de la Escritura. Saber conjugar la acción de Dios que habla con la acción del hombre que escucha y tiene que dar una respuesta. Es preciso evitar dos extremos: cargar el acento en el origen divino, de modo que quede marginada la dimensión antropológica (teología "desencarnada"), e insistir en ésta, marginando el origen divino, hasta convertirla en criterio de lo que Dios tiene que decir al hombre (hacer de la teología antropología) [7].

II. HEREDEROS DE LOS POBRES DE YAHVÉ

1. *Relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento*. Se da una íntima relación entre ambos, basada en la unidad de autor de uno y otro, Dios, que ha ordenado aquél como anuncio y tipo de éste. San Agustín lo expresó en la fórmula clásica: "Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet". El Vaticano II la amplifica en estos términos: "Los libros íntegros del Antiguo Testamento alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24,17; Rom 16,25-26; 2 Cor 3,14-16) y a su vez lo iluminan y explican" [8].

Por lo que se refiere al evangelio de la infancia tal relación aparece en Mt 1-2 y en Lc 1-2.

---

[7] "La actualización de la teología exige una interpretación del mensaje no sólo para los oyentes, sino también *desde* los oyentes, desde las nuevas categorías del pensamiento, nuevas necesidades, que deben influenciar necesariamente la reflexión teológica... Pero al decir que debe hacerlo también *desde* los oyentes vemos inmediatamente el tremendo riesgo de un condicionamiento del mensaje... Evidentemente los conceptos o categorías contemporáneos deben prestar un servicio funcional al mensaje, *usus organicus*, y nunca convertirse en normativos del mismo, usus normativus" (F. Fernández Ramos, "Interpretación existencial de la Escritura": *Burgense* 11 (1970) 24.

[8] C. Vat. II. DV, 16. "Si hemos puesto de relieve tan enérgicamente la unidad de la Escritura, se debe, sobre todo, a la importancia decisiva que tiene para la interpretación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Esta unidad debe cobrar vigencia como principio hermenéutico de la exégesis vetero y neotestamentaria. Sólo partiendo de la unidad de la Escritura podremos alcanzar el sentido definitivo de los textos del Antiguo Testamento y sólo desde esa unidad comprenderemos el sentido verdadero de los textos del Nuevo Testamento" (H. Haag, *Mysterium salutis* I, 445).

Mateo comienza con la genealogía que presenta los antepasados de Jesús para incluirlo en la descendencia de Abrahán y en la familia de David, y presentarlo como el Mesías prometido en el Antiguo Testamento en quien se cumplen las profecías mesiánicas hechas al padre de los creyentes y al rey-profeta de Israel. Siguen cinco relatos en cada uno de los cuales aparece un texto del Antiguo Testamento. Refieren acontecimientos de la infancia de Jesús que se presentan como cumplimiento o evocación de esos textos veterotestamentarios.

Lucas no cita expresamente el Antiguo Testamento, pero sus relatos están llenos de alusiones a él. Este evangelista parte de los acontecimientos en torno a Cristo y se remonta a los textos veterotestamentarios para iluminar desde ellos las realidades neotestamentarias. En él están calcados los relatos de anuncios (cf. Gn 17-18; Ex 3-4; Jue 6 y 13). Las semejanzas con 1 Sm 1-2 son numerosas y sorprendentes (cf. sobre todo el cántico de Ana y el Magníficat: 1 Sm 2,1-10 y Lc 1,44-55). El relato del anuncio del Bautista evoca Mal 2,6; 3,1.23 y Dan 9-10, y el de Jesús es un mosaico de textos proféticos mesiánicos.

Hay una verdadera continuidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. En realidad "lo peor que puede pasar en la evolución humana es la ruptura de la continuidad", advierte González Ruiz [9]. Lo que, evidentemente, vale tanto y más para la evolución de tipo religioso. Y esto, que se da en la revelación de las verdades de orden intelectual (dogmático) y de orden práctico (exigencias morales), se verifica también en cuanto al espíritu ascético (espiritual): los personajes del evangelio que ahora nos ocupan heredan y encarnan el espíritu de los pobres de Yahvé.

2. *Los pobres de Yahvé*. Pobre en el Antiguo Testamento es designado con diversos términos en los que se expresa la condición social con diferentes matices [10]. Pero el término más utilizado es עני. Éste expresa tanto y más que miseria humana: una situación infrahumana que proviene

[9] *El credo que ha dado sentido a mi vida*, 120.

[10] Entre otros, דל: el corporalmente débil, de cuyo significado pasó al de carácter social: el desprovisto de apariencia o importancia social y que viene a ser oprimido. רש: el desprovisto de medios para subsistir, debido a su pereza e indolencia y, que se ve obligado a mendigar (el mendigo). אביון (de אבה, querer, desear): el que implora socorro por carecer de medios para subsistir y que se siente sin defensa ante el más poderoso; el mendicante, pero que pide, más que limosna, algo que se le niega y a que tiene derecho.

de la sumisión a otro que le oprime. Pero en algunas ocasiones se añade al término una connotación religiosa: pobre es el hombre humilde y sumiso que, frente a sus opresores, pone su confianza en Dios, de quien espera su ayuda [11].

Este título lo da Zacarías al Mesías en 9,9. Y Mateo lo aplicará a Cristo con ocasión de la entrada en Jerusalén (21,5). Similar a עני es ענו, probablemente forma aramaizante de עני. Su plural es el conocido ענוים. Tiene fundamentalmente el mismo sentido que עני, pero comporta casi siempre la connotación religiosa. De modo que ענוים son aquellos que, encontrándose sin defensa y a merced de los poderosos, adoptan ante tal situación una actitud de sumisión y confianza en Dios, a quien imploran y de quien esperan ayuda [12].

Estos términos adquieren su sentido religioso, una disposición moral interior, ya en tiempos de Sofonías: "Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, y en el nombre de Yahvé se cobijará el resto de Israel" (3,12). Este oráculo presenta una de las descripciones más exactas del espíritu de pobreza en el Antiguo Testamento. Precede a la invitación a la alegría dirigida a la "hija de Sión", que probablemente se evoca en el relato de la anunciación a María (Sof 3,14-16; cf. Lc 1,28).

Una de las características de los profetas postexílicos, que tuvieron como santo y seña la restauración cúltica y la escatología, fue la "piedad". Ésta adopta una doble orientación. Una piedad ritual presidida por la santidad (en su aspecto legal) y la expiación (ritos de expiación); piedad que, sin el espíritu interior, vendría a parar en un ritualismo estéril cuyo representante típico sería en los tiempos evangélicos el fariseísmo. Otra piedad se caracterizará por el espíritu interior de humildad y pobreza (desprendimiento), de fe y abandono en Dios, de esperanza en el futuro Mesías y solicitud por los desvalidos; dará origen a la espiritualidad de los pobres de Yahvé. Esta espiritualidad moldeará las almas grandes del

---

[11] Cf. Sal 24,16; 33,71s; 66,2.

[12] El término "pobre" había designado en un principio a los pobres con pobreza efectiva. En la legislación mosaica eran los que no poseían tierras (cf. Ex 22,24; Lv 19,20; 23,22). Estos, aun en las sociedades mejor organizadas —y más en las antiguas— tenían que sufrir, junto con la pobreza, la opresión del rico, la violencia del poderoso y el desamparo de la sociedad. Estos pobres, al no tener cosas humanas en las que poner su corazón, levantaban más fácilmente su corazón a Dios en actitud humilde y suplicante. Los salmistas les aseguran una y otra vez el favor y protección de Dios (Sal 34,7; 72,13; 113,7s).

judaísmo. Es la que encontramos, y en grado eminente, en los personajes que aparecen en el evangelio de la infancia de Jesús, los pobres de Yahvé por excelencia.

III. LAS NUEVAS REALIDADES EN MT 1-2; LC 1-2

1. *Dios se hace presente en la persona de Jesucristo, que se integra en la historia humana y cumple las promesas*. Se hace realidad el "Emmanuel" (Dios con nosotros) de Mt 1,23, al que se relaciona, en amplia inclusión semita, el "Yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo" de Mt 28,20. El Emmanuel establece su morada en el seno de María que se convierte en el *mishkam* (shekinah), en el arca de la alianza, donde Dios habita no ya de una manera simbólica como en el Antiguo Testamento, sino de una manera real [13].

Jesucristo se integra en la historia humana como descendiente de Abrahán y de la familia de David, según atestigua el relato de la genealogía de Mt 1,1-16, y en la humanidad descendiente de Adán, como afirma la genealogía de Lc 3,23-38. Hijo de Dios, nace de una mujer, de una raza determinada y asume los condicionamientos propios de la naturaleza humana, con sus sufrimientos y contrariedades, en una condición de pobre y bajo los dominios de un tirano que le persigue apenas nacido [14].

Él es el sí a las promesas del Antiguo Testamento. Referida la genealogía, Mateo relata cinco episodios de la infancia de Jesús y, como indicamos antes, en el centro de cada uno de ellos coloca un texto del Antiguo Testamento que anuncia, cada uno a su manera, la relación con profecías o datos del Antiguo Testamento, sabiamente ordenados por Dios como anuncios o tipos que se verificarían en torno a Cristo. Él cumple, y de

---

[13] Lo que se comunica a María no sobrepasa seguramente el sentido mesiánico: el que nacerá de ella será el Mesías. Pero el verbo empleado por el evangelista σκιάζω, a la luz del correspondiente hebreo שכן (cf. Ex 14,24; 16,10; 19,9; 2 Cr 5,13s; Is 19,2; cf. sobre todo Ex 40,340), que indica la presencia de Dios en medio de su pueblo, en la mente del evangelista expresa la condición divina de Jesús.

[14] "El sentido de la genealogía está precisamente aquí, en la afirmación solemne y documentada de que Jesús está "enraizado" en la historia de Israel a través de David y de Abrahán, en la historia de la humanidad a través de Adán. Es un resumen de la historia y de la resurrección de la historia (cf. Gál 4,4)" (G. Saldarini, en L. Moraldi / E. Lyonnet, *Introducción a la Biblia* IV, 576).

modo insospechado por los judíos del tiempo de Cristo, la profecía de Is 7,14 (cf. Mt 1,17-25; Lc 1,26-35) y los anuncios sobre el Mesías que heredaría el reino de David.

2. *Con Jesucristo llega el tiempo de salvación, un juicio interpelante ante el que el hombre tiene que tomar una decisión.* Los judíos habían vivido con la esperanza en la salvación que había de traer el Mesías. Con Cristo llegan las realidades salvíficas. Y de un orden superior al que esperaban los judíos del tiempo de Cristo: la liberación del pecado, origen de todas las opresiones y esclavitudes. El Mesías recibe el nombre de Jesús, que Mateo interpreta: el que ha de salvar a su pueblo de los pecados (1,21; cf. 1,31). Zacarías proclamó que el Precursor vendría a "anunciar a su pueblo la salvación por medio del perdón de los pecados" (Lc 1,77). Y Simeón asegura que puede quedar tranquilo porque sus ojos han visto al Salvador, gloria de Israel, que trae la luz a las gentes (Lc 2,30-32). Lucas había señalado ya en el prólogo el carácter salvífico de la historia que va a transmitir en su evangelio.

Esa actitud de Dios es evidentemente interpelante y está exigiendo por parte del hombre una respuesta adecuada. Éste tiene que integrarse personalmente en la historia de la salvación "bien sea colaborando en la realización del plan de Dios, bien oponiéndose al mismo; bien en la vertiente luminosa y positiva de la historia, bien en la corriente dominada por el poder de las tinieblas. Elemento imprescindible, por consiguiente, en la enseñanza de la *historia salutis* es hacer patente esa interpelación actual del hombre en Dios, esa necesidad de integrarse en ella, esa tarea de construir su propia existencia y realizarse a sí mismo en esa historia, la única historia auténtica de la humanidad" (Rubio Morán)[15]. Ésta comienza ahora, con la venida de Cristo al mundo, su etapa central, a la que miraba el Antiguo Testamento y seguirá el tiempo de la Iglesia.

3. *Esta salvación aparece, ya desde un principio, como oferta de salvación a todos los hombres.* Así se manifiesta ya en la genealogía de Mt con la mención de Abrahán, padre de todos los creyentes; y probablemente con la condición de extranjeras de las cuatro mujeres menciona-

[15] "La historia de la salvación": *Seminarios* 26 (1965) 307-336.

das[16]. Pero sobre todo en la de Lc que hace ascender la genealogía de Jesús hasta Adán (Lc 3,23-38), con lo que revela claramente que el Mesías viene a salvar a todos los hombres. Tal vez por eso la ha colocado no al principio como Mt, sino al comienzo de su ministerio público.

Los ángeles, como trazando el programa que viene a realizar el recién nacido manifestado a los pastores, cantan: "Paz a los hombres en quienes Dios se complace" (Lc 2,14). Es la paz mesiánica, que no consiste en la mera ausencia de guerras, sino en la amistad con Dios por la vivencia de la filiación divina que nos comunica la gracia santificante, y la paz con el prójimo por el cumplimiento del precepto del amor al prójimo. Y esa paz Cristo la trae para todos los hombres y quiere que todos lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,6; Ez 18,23).

Simeón proclama al Mesías Salvador que aportará la luz a todas las gentes (Lc 2,31s), en clara alusión a los vaticinios universalistas de Isaías (cf. 52,9s; 49,6; 42,6). Lo mismo ha intentado seguramente el evangelista Lucas al insertar el nacimiento de Jesús en el marco de la historia universal con la referencia a Augusto y el imperio romano (2,1ss)[17]. El relato de los magos, prescindiendo del mayor o menor fondo histórico que se señale al relato, contiene un claro simbolismo: mientras que los judíos (Herodes) rechazan el mensaje de Cristo, los gentiles (magos) lo reciben con los brazos abiertos.

4. *Aparecen en los relatos de la infancia de Jesús una serie de personajes clave. Unos preparan las realidades neotestamentarias incipientes. Otros reciben una vocación singular para ser instrumentos de excepción en los comienzos de la era mesiánica.* Entre los primeros, Abrahán y David, los reyes de Israel y antecesores del Mesías, que transmitieron, junto con la sangre, las promesas mesiánicas que recibieron de parte de

---

[16] Hoy algunos prefieren ver una alusión a la condición irregular en que conciben esas mujeres, lo que no es óbice para su inclusión en la genealogía. Se tiene en ello presente a María, que también concibió "irregularmente". Cf. una explicación probablemente mejor en S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* IV. *Nacimiento e infancia de Jesús en san Mateo*, 104-117.

[17] "Literariamente, en el comienzo de la narración se concentran una serie de elementos que resaltan el carácter universal del relato: César Augusto; Quirino, gobernador de Siria; la expresión "todo el mundo" (πᾶσαν τὴν οἰκουμένεν) y de nuevo el término πάντες (todos) al comienzo del v. 3" (C. Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, 246).

Dios. Y los profetas (tal vez por ellos va la línea de la genealogía de Lucas), que anunciaron para la plenitud de los tiempos al Mesías y el reino que él venía a inaugurar.

Entre los segundos, lo más selecto de los pobres de Yahvé: *Zacarías* e *Isabel*, matrimonio irreprochable ante Dios, que cumplía con toda fidelidad los preceptos del Señor. *José* y *María*, desposados, personas humildes y sencillas que responden a los planes de Dios sobre ellos con una generosidad y entrega realmente admirables (Mt 1,24; Lc 1,38). *Juan*, el Elías que tenía que venir a preparar los caminos al Mesías (Mt 17,9-13) y lo introdujo en su ministerio público. También *Simeón*, hombre justo y piadoso que mantenía viva la esperanza en el Mesías y que, bajo la acción del Espíritu Santo, descubre en el niño que llevan José y María al Mesías y proclama la redención que viene a traer, con sus consecuencias. Finalmente, la profetisa *Ana*, que servía a Dios día y noche y frecuentaba asiduamente el templo, se hace también, bajo la acción del mismo Espíritu que Zacarías, portadora del anuncio de la redención mesiánica. Curiosa y significativamente, hay entre ellos un sacerdote, un joven profeta, una pareja de desposados, un matrimonio, un anciano y una viuda. Todas las personas, independientemente de su condición, pueden estar llamadas a realizar una tarea en la historia de la salvación.

En los momentos cumbres de la historia de la salvación, por su significación o por sus circunstancias críticas, siempre ha habido en el pueblo de Dios unas personas, elegidas, que han respondido con toda generosidad y entrega a la causa del pueblo de Dios y que fueron los grandes instrumentos de la historia de la salvación. Lo fueron en la deportación de los judíos a Babilonia, que parecía acabar con la historia del pueblo de Israel, los grandes profetas Jeremías, Ezequiel y el Déutero-Isaías, que mantuvieron viva la fe de los deportados que un día volverían a continuar en Jerusalén la historia del pueblo elegido. Los Macabeos, que recogen el espíritu de Ben Sirá y salvan al pueblo en otra situación crítica. En la plenitud de los tiempos, los herederos de los pobres de Yahvé fueron los instrumentos providenciales en los inicios de la era mesiánica.

IV. ACTITUDES ADMIRABLES Y EJEMPLARES

1. *Por parte de Dios: Dios pone sus ojos en unas personas sencillas y desconocidas, quedando marginados quienes ostentaban en aquel*

entonces los poderes religiosos y humanos. Los actores son los personajes antes indicados. Eran auténticos pobres de Yahvé, humildes y sencillos; los más importantes, completamente desconocidos. Hacia ellos dirigió Dios su mirada a la hora de enviar su Hijo al mundo. Quedan relegados los dirigentes religiosos de Israel, los sacerdotes, los escribas, los fariseos. Y, por supuesto, los poderes políticos, como Herodes, que ocupaba entonces el trono real. Se advierte enseguida que la obra de la salvación será obra de Dios. No será debido a los poderes humanos, ni a la sabiduría humana, como después afirmaría San Pablo (cf. 1 Cor 1,17ss). Ni a las obras en que confiaban los escribas y fariseos, sino a la misericordia y benevolencia de Dios, como Cristo mismo declaró en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) [18].

Dios dirige los primeros pasos de la historia de la salvación y deja entrever, a través de ellos, su presencia y protección por medio de su Espíritu. La iniciativa y protección de Dios se manifiesta patente en ambos relatos de la infancia de Jesús. Él hace concebir a los padres de Juan cuando éstos eran ya mayores y además Isabel estéril. Jesús es concebido virginalmente, sin intervención humana alguna, por obra del Espíritu Santo. Por medio de sueños y ministerio de ángeles va marcando los hilos de los acontecimientos que siguen al nacimiento de Jesús: la liberación del niño de las manos de Herodes y la vuelta a Galilea en cumplimiento de las Escrituras. Por medio de la estrella encauza a los magos hacia Belén y en sueños les comunica que no vuelvan por el mismo camino para evitar la muerte del niño.

El Espíritu de Dios llenará a Juan desde el seno de su madre (Lc 1,15). Llevará a cabo la concepción virginal del Mesías (Lc 1,35). Bajo su acción profetizan Isabel y Zacarías (Lc 1,41.67). Movido por el Espíritu va Simeón al templo, y tiene lugar su encuentro con el Mesías (Lc 2,27s). Y sin duda, aunque el texto no lo diga expresamente, bajo su acción habla Ana del niño a los que esperaban la redención de Israel (Lc 2,36ss) [19].

---

[18] El fariseo no sale justificado, porque esperaba la justificación de sus obras de la ley. Sale, en cambio, justificado el publicano, que, no pudiendo confiar en ellas, lo espera todo de la misericordia de Dios.

[19] Lucas en su evangelio presentará a Jesús conducido en su actividad por el Espíritu Santo. Cristo lo promete a sus discípulos en la noche de la cena. Y Hechos nos presentará a los apóstoles actuando, sobre todo en los momentos cumbres (Hch 2; 10; 15), bajo la acción del mismo Espíritu.

2. *Por parte de las personas que se integran en la historia de la salvación: Estas personas dan a su vocación una respuesta que se caracteriza por la prontitud, generosidad y confianza en Dios. José* siente perplejidad ante el embarazo de María. El ángel le notifica que lo concebido en María es obra del Espíritu Santo y le indica la actitud que debe seguir en consonancia con la misión a la que está destinado en la historia de la salvación: la paternidad legal que introducirá al Mesías en la descendencia de Abrahán y David, haciendo así posible el cumplimiento de las profecías mesiánicas hechas a esos personajes. José acepta con plena docilidad el plan de Dios y adopta la conducta que Dios mismo, por medio del ángel, le había señalado.

María encuentra también una dificultad para llevar a cabo el plan que Dios le comunica por medio del arcángel. Está solamente desposada y no puede todavía tener relaciones matrimoniales. Solucionada la dificultad —la concepción del Mesías será obra del Espíritu Santo— María da la más ejemplar respuesta: "He aquí" (prontitud), la "esclava del Señor" (se pone en las manos de Dios en la actitud de una esclava que no tiene derechos propios y de la que Dios puede disponer a su voluntad), "según tu palabra" (conforme a los planes que Dios tenga sobre ella, no conforme a los que ella hubiera proyectado de acuerdo con José). Es la respuesta que después darían el Bautista, Pablo y tantas almas generosas que gastaron y desgastaron, como el apóstol, su vida por Cristo y las almas.

Los magos merecen también especial mención a este propósito. Manifiestan su docilidad ante la inspiración de Dios sobre el nacimiento de Jesús. Se ponen en camino hacia un país extraño y rinden homenaje con sus dones al rey de los judíos. Lucas constata que encontraron a María y al niño. En la búsqueda de Jesús se encuentran con María, que les presenta al niño. María es, sin duda, el camino adecuado para llegar a Jesús.

Se muestran obedientes a las leyes divinas y humanas, que cumplen con toda fidelidad. Los personajes clave del evangelio de la infancia de Jesús aparecen fieles cumplidores de las leyes, con el espíritu que caracterizaba a los pobres de Yahvé. Zacarías e Isabel cumplen fielmente todos los mandamientos y preceptos del Señor (Lc 1,6). José y María se someten a la ley del empadronamiento, a pesar de las incomodidades que ello llevaba consigo, dadas las peculiares condiciones en que se encontraba María. Observan las prescripciones de la ley sobre la presentación del recién nacido en el templo y la purificación de la madre con los ritos

prescritos por aquélla. Suben al templo en la fiesta de la Pascua conforme estaba ordenado por la ley (Ex 12,24-27). Cristo mismo se somete al cumplimiento de esas prescripciones. Él, que venía a abolirlas. Pero mientras están en vigor, se muestra observante como el más fiel israelita. Después, José y María se muestran dóciles y obedientes a la palabra de Dios que sucesivamente les va señalando el camino, lleno de incomodidades y riesgos, que han de seguir durante los primeros años de la infancia de Jesús.

Otras actitudes peculiares de José y María han llamado la atención de los autores de vida espiritual. A propósito de Mt 1,18-25: la discreción de José y no menos el silencio de María, que había preferido la sospecha antes que manifestar ella misma el misterio obrado por Dios. "Magnífico ejemplo para todas las generaciones futuras. En María, modestia, reserva, humildad, abandono en la Providencia; en José, prudencia, delicadeza, caridad" (A. Fernández)[20]. María, por su parte, ante la encarnación de Jesús en sus entrañas, manifiesta unos sentimientos que quedan plasmados en el Magníficat (Lc 1,46-55): alabanza a Dios, fe y confianza en él, alegría y gozo profundos. Todo ello ante las maravillas que Dios ha obrado en ella, poniendo sus ojos en una humilde y sencilla joven de la desconocida Nazaret. Y en relación con el prójimo aparecen sus sentimientos de caridad, que ejercita con su prima Isabel en los últimos meses del embarazo de ésta, prestándole una compañía y ayuda inestimable en aquellas circunstancias.

3. *Por parte de las personas que se sitúan al margen de la historia de la salvación. Herodes*, ante el temor que le obsesionaba de perder su reino, trata de eliminar al recién nacido mediante la astucia y la simulación. Es lo que fragua en su interior con su actitud respecto de los magos. Un caso típico de hasta dónde puede llevar una pasión, la ambición de poder. Una oportuna advertencia para quienes se arrogan poderes absolutos, propensos a utilizarlos abusiva y cruelmente.

Los escribas, consultados, parecen adoptar una actitud de indiferencia, que después se convertiría en rechazo. Son los primeros que, como conocedores de la Escritura y sus profecías mesiánicas, debieron adoptar una actitud de reflexión, no sea que estuviese amaneciendo la plenitud de los

---

[20] *Vida de Jesucristo* (BAC) 33.

tiempos en que aquéllas deberían cumplirse. Se marginan y dan lugar a una mejor ocasión para la entrada de los gentiles en el reino.

En la actitud de Herodes queda claramente simbolizado el rechazo y actitud de los judíos ante la persona y mensaje de Jesús, y en la de los magos la de los gentiles que lo reciben gozosos y entran en el reino. "Mateo intentaría demostrar cómo la repulsión de los judíos y la entrada de los gentiles no era puro azar, sino que respondía a un misterioso designio de Dios, puesto que desde un principio Jerusalén había rechazado a Jesús, mientras los magos le habían adorado" (A. Salas)[21].

V. UN NUEVO ESPÍRITU EN LÍNEA CON LOS POBRES DE YAHVÉ

1. *Ambiente de pobreza, humildad, desprendimiento.* José, María y Jesús aparecen pobres, humildes y desprendidos en un mundo pobre, como era entonces el de Palestina. Queda de manifiesto con el nacimiento en el humilde establo de Belén, en el que la cuna es un pesebre; en la presentación en el templo, donde presentan la ofrenda de los pobres; en el primer homenaje que reciben, el cual proviene de los pastores, gente despreciada en aquel entonces. Por lo demás, "el anuncio del Precursor se hace en circunstancias de gran esplendor y dignidad: a un sacerdote, en Jerusalén, en el templo y a la hora del sacrificio solemne; el del Maestro en circunstancias de pobreza y oscuridad: a una humilde doncella (Lc 2,7.24), en una aldea pobre e insignificante (Jn 1,46), sin rasgos exteriores de esplendor y dignidad" (R. Gins)[22]. Como advierte el P. Lagrange, "la sencillez es el único marco conveniente al advenimiento del Verbo encarnado entre los hombres, a quienes viene a servir"[23].

2. *Espíritu de sacrificio y abnegación.* Las actitudes que se exigen a José y María con ocasión del nacimiento de Jesús y acontecimientos subsiguientes suponían para José y María profundo sacrificio y abnegación, que ellos aceptan sumisos a la voluntad de Dios. Ya entonces se les anuncia que el sufrimiento los acompañaría también en el futuro. "Mira, este niño —anuncia Simeón a María— va a ser signo de contradicción". Y,

---

[21] *La infancia de Jesús. ¿Historia o teología?*, 177, nota 62.

[22] *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura* III, 574.

[23] *El evangelio de nuestro Señor Jesucristo*, 19.

dirigiéndose a María, añade: "Y a ti misma una espada te atravesará el corazón" (Lc 2,34s). La actitud de Herodes era preludio de sufrimientos futuros. La profecía de Simeón comienza a cumplirse con ocasión de la subida al templo cuando Jesús tenía doce años. Jesús, conscientemente, quiso hacer pasar a José y María por una dura prueba: lo terrible de la ausencia de Jesús, que con frecuencia Dios hace sentir a personas elegidas. María contemplaría después la oposición y rechazo de que es objeto su hijo por parte de los dirigentes del pueblo israelita, que lo condenan a muerte y lo crucifican. Momento en el que la profecía de Simeón se cumple de modo singular.

3. *A pesar, y por encima de todo, ambiente de alegría y esperanza ante la irrupción del Salvador en el mundo. La alegría y el gozo* acompañarán, según el anuncio del ángel a Zacarías, el nacimiento del Bautista; gozo que sentirán él y muchos (Lc 1,14). El niño salta de gozo en el seno de Isabel ante la presencia de María que lleva en el suyo a Jesús (Lc 1,44). Los vecinos de Isabel se congratulan con ella en el nacimiento de Juan (Lc 1,58). El ángel saluda a María con una invitación a la alegría (Lc 1,26). En la notificación a los pastores del nacimiento del Salvador, el Cristo Señor, el ángel les dice: "Os anuncio una gran alegría que lo será para todo el pueblo" (Lc 2,10). Y después de haber confrontado cuanto les dijo el ángel volvieron alegres a sus rebaños, "glorificando y alabando a Dios" (Lc 2,20). María comienza el Magníficat constatando "la alegría de su espíritu en Dios su Salvador" (Lc 1,47). Los magos, al ver la estrella que se detiene sobre el lugar donde estaba el niño, "se llenaron de inmensa alegría" (Mt 2,10). El evangelio de la infancia de Lucas está todo él impregnado de una atmósfera de alegría. Tónica que invadirá todo su evangelio[24].

La esperanza proviene de la acción palpable de Dios, que, llegada la plenitud de los tiempos, se dispone a cumplir sus promesas de salvación. Los caminos iniciales, como los que seguirá después, pueden parecer inadecuados y desconcertantes a los ojos humanos, pero su acción poderosa, su gracia, los llevará al final a feliz término. Lo garantiza su presencia en el niño que acaba de nacer y que será el "Emmanuel": Dios con nosotros. Denominación que le corresponderá según la profecía de Is 7,14, citada en Mt 1,23. No sería éste el nombre, sino el de Jesús, con

---

[24] Cf. 10,21; 13,7; 19,16s; 24,41.52.

el que sería designado (Mt 1,21; Lc 1,31; 2,21), pero expresa la realidad que se verifica en él: la presencia de Dios en medio de nosotros. Acción de Dios que correría a cargo del Espíritu Santo, cuya actuación aparece ya palmariamente sobre los personajes clave del evangelio de la infancia, peculiarmente en la encarnación del Mesías, como ya hemos constatado antes [25]. Y él será el que habría de dirigir después la actividad de los apóstoles en la Iglesia primitiva a partir del día de Pentecostés. Espíritu, sentimientos y actitudes de los protagonistas del evangelio de la infancia, que encarnaría Jesús a lo largo de su ministerio público y que deberían ser norma para toda vivencia cristiana.

[25] Cf. 1,15.35.41.67.80; 2,25.26.27.

JESÚS COMIENZA SU VIDA DE ADULTO (Lc 2,41-52)

ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA
Facultad de Teología
Granada

La perícopa Lc 2,41-52 ha sido y sigue siendo objeto de muchos estudios sobre su origen y su inserción al final del relato de la infancia de Lucas[1]. Más claro parece ser el acuerdo sobre el sentido global del relato, en el que se centra este breve estudio, que intenta matizar el sentido global a la luz del contexto en que Lc sitúa el hecho.

I. RELACIÓN CON EL CONTEXTO

El autor del tercer evangelio en su redacción ha unido íntimamente 2,41-52 con todo el contexto, tanto literaria como teológicamente.

La perícopa sirve de conclusión de todo el conjunto, en el que Lc quiere presentar a Jesús como Mesías, superior a su precursor Juan, que le prepara el camino hasta que llegue a su templo, conforme a Mal 3,1. Para ello dispone el material en dos dípticos, estructurados en paralelismo, uno dedicado a las anunciaciones y otro a los nacimientos[2]. Los dos últimos relatos desarrollan la idea de la ida del Mesías a su templo: en el primero le llevan al templo sus padres, y Simeón y Ana le revelan; en el último Jesús, ya con doce años, va personalmente al templo y se revela. Así todo el conjunto termina con una escena en el templo, en inclusión

[1] Ofrece un buen estado de la cuestión con una bibliografía bastante completa S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia.* III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) 218-228 y 309-314.

[2] Cf. R. Laurentin, *Jésus au Temple* (Paris 1966) 93.

con el comienzo y como anuncio del final de la obra, que también terminará con una alusión al templo (24,52). El ambiente religioso del episodio es el mismo que en las perícopas precedentes, sin que aparezca una actitud crítica frente a la piedad judía ni frente a los rabinos[3].

Por otra parte, la declaración de Jesús en esta segunda visita al templo, la primera en todo el relato evangélico, es el culmen de una serie de declaraciones sobre su identidad[4]: a Zacarías se le anuncia un hijo que caminará en el espíritu y poder de Elías para preparar un pueblo al Señor (1,17). El texto es ambiguo, y no aparece claro si el Señor, al que servirá el niño, es Yahvé o el Mesías. La ambigüedad desaparece más adelante en el *Benedictus,* en el que Zacarías declara que el niño es el precursor del Mesías, a quien se presenta como el "cuerno de salvación que Dios ha suscitado en la casa de David" de acuerdo con las promesas (1,69.76), es decir, como rey davídico.

En la anunciación a María se habla con más claridad de Jesús, Mesías, Hijo de David, Hijo de Dios: Jesús será grande y será llamado Hijo del Altísimo y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos ... será engendrado por obra del Espíritu, y por esto el niño será llamado Hijo de Dios (1,31-35). En la escena de la visitación, Isabel bendice el fruto que lleva en su vientre María y la llama "madre de mi Señor" (1,42s). Cuando nace Jesús, los ángeles primero anuncian a los pastores al niño nacido como Salvador, Mesías, Señor (2,11), y después, en contexto de alabanza, declaran que este nacimiento manifiesta la gloria de Dios en las alturas y su amor a los hombres que ama (2,14).

Cuando llegan los días de la purificación y los padres llevan el niño al templo, Simeón le reconoce como la "salvación" prometida por Dios con alcance universal y declara a María que el niño está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel (2,29-35). Nuestra perícopa, final de todo el conjunto, lleva a su culmen esta serie de declaraciones, presentando a Jesús como Hijo de Dios y aclarando la afirmación de la filiación divina aparecida anteriormente. Realmente, como dice Schürmann[5], todo

---

[3] Cf. J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas* II (Madrid 1987) 276; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (Herder ^{2}1982) 264 n. 263.

[4] Cf. J. A. Fitzmyer, *o. c.* II (Madrid 1987) 274; H. Schürmann, *o. c.*, 133.

[5] *O. c.*, 133.

el conjunto tiene carácter de homología, que confiesa a Jesús como Hijo de Dios.

Finalmente, la perícopa está unida al contexto inmediato con un sumario (2,40), que une el período de doce años que va entre la primera visita al templo y ésta, aludiendo al crecimiento y fortalecimiento del niño, lleno de sabiduría, de la que esta perícopa ofrece un ejemplo concreto. El sumario inicial, pues, pone fin al relato estricto de la infancia (por última vez se habla de παιδίον) e introduce un episodio de la juventud de Jesús, a quien ya se le designa Ἰησοῦς ὁ παῖς. Sigue el episodio de la pérdida y hallazgo, en el que Jesús aparece actuando sabiamente, aunque hace sufrir a sus padres, comenzando así a cumplirse la profecía de la espada anunciada a María por Simeón[6]. El conjunto termina con otros dos sumarios finales (2,51.52) que resumen la vida posterior en Nazaret, en la que Jesús vivía sujeto a sus padres, y se repite la afirmación del sumario inicial sobre el crecimiento. Estos sumarios, pues, tienen la función de unir la juventud con el comienzo del ministerio público, que viene a continuación, con una afirmación general sobre la vida oculta del joven Jesús en Nazaret, paralela al sumario de 1,80, que termina la infancia de Juan y la une con su ministerio público, aludiendo a su crecimiento y estancia en los desiertos. Igualmente, el primer sumario final (2,51) alude a la actitud de su madre durante el período oculto de Nazaret: conservaba estas experiencias en su corazón, la misma actitud que ya se afirmó de ella en 2,19.

Este episodio, pues, a nivel redaccional, está íntimamente unido e integrado a todo el conjunto. El carácter discordante que algunos autores ven en nuestra perícopa se debe, no tanto al texto, cuanto al prejuicio con que se lee cuando se parte de la presunción de que Lc narra la "infancia". Realmente narra episodios de la infancia y de la juventud[7], introduciendo de esta manera el ministerio público de una forma más explícita que Mt 2,23, que termina igualmente su infancia con una alusión vaga a Jesús en Nazaret.

Lucas, con su actitud de historiador, que gusta de explicitar los nexos entre los acontecimientos, en el episodio del joven Jesús en el templo termina la infancia e introduce la vida de adulto, la cual tiene dos etapas,

[6] Cf. J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 262, 272.

[7] Cf. J. A. Fitzmyer, *o. c* ., 271; R. E. Brown, *The Birth of Messiah* (Garden City, New York 1977) 480.

una oculta, que comienza con este episodio [8] y se resume con los sumarios finales, y otra pública, desarrollada en Lc 3-24. Son las tres etapas de la existencia humana de Jesús.

II. IDEA CENTRAL DE LA PERÍCOPA

Literariamente la perícopa está enmarcada por sumarios, uno inicial y dos finales (2,41.51-52), y consta de una serie de datos que se centran en varios hechos y un diálogo que los explica.

Estructura del relato:

— sumario-nexo (40): el niño (παιδίον) crecía...
— marco de la acción (41): los padres subían (ἐπορεύοντο, imperfecto, acción iterada) cada año; se va a narrar una subida concreta
— circunstancias concretas que determinan la acción principal (cuatro cláusulas temporales):
  • cuando tenía doce años (ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα: 42a)
  • habiendo subido (ἀναβαινόντων... 42b)
  • habiendo completado (καὶ τελειωσάντων... 43a)
  • al regresar (ἐν τῷ ὑποστρέφειν... 43b)
— *acción principal* expresada con dos aoristos coordinados: y ... se quedó (43c) [9] ... y no lo supieron (43d) (καὶ ... ὑπέμεινεν ... καὶ οὐκ ἔγνωσαν)
— paréntesis que explica la segunda parte de la acción principal (no supieron), presentando una serie de hechos contemporáneos al principal. Consta de dos series introducidas por participio y seguidas de aoristos:
  • 44: pues creyendo (νομίσαντες δέ: participio aoristo, cualidad de los agentes, estado de ánimo con el que actuaban durante la acción que se describe a continuación) ... vinieron (ἦλθον,

---

[8] R. E. Brown lo considera nexo entre la infancia y el ministerio público; cf. *o. c.*, 481.

[9] Cf. R. E. Brown: "habiendo subido" es una cláusula subordinada ... el énfasis está en "se quedó" *(o. c.*, 473).

aoristo, acción puntual en el pasado) ... y buscaban (ἀνεζήτουν: imperfecto, acción continuada al final de la anterior)
- 45: y no encontrando (μὴ εὑρόντες, participio aoristo, estado de ánimo con el que los agentes continúan la acción) ... regresaron (ὑπέστρεψαν, aoristo, acción puntual del pasado que sigue a las anteriores) ... buscando (ἀναζητοῦντες, participio de presente, que presenta la actitud con que los agentes realizaron la acción anterior)

— *nueva acción principal:* sintácticamente está coordinada con la anterior y temáticamente la continúa y completa: y sucedió ... lo encontraron (καὶ ἐγένετο ... εὗρον)
— descripción del estado del joven Jesús al ser encontrado (con tres participios de presente): sentado ... oyendo ... preguntando (καθεζόμενον ... ἀκούοντα ... ἐπερωτῶντα)
— paréntesis explicativo sobre la reacción de los presentes durante la acción anterior: estaban asombrados (εξίσταντο: imperfecto) (47)
— continúa el relato sobre los padres después del paréntesis:
- circunstancia: al verle (ἰδόντες, participio de aoristo) (48a)

— *tercera acción principal*, que completa temáticamente la afirmación del encuentro: quedaron fuera de sí (ἐξεπλάγησαν, aoristo) (48a)
— *cuarta acción principal,* compuesta de pregunta de la madre y respuesta a madre y padre: y le dijo (καὶ εἶπεν, aoristo) su madre: estilo directo (48b). Sigue otra oración coordinada con la anterior con la respuesta: y les dijo (καὶ εἶπεν): estilo directo (49)
— *quinta acción principal,* que completa temáticamente el diálogo: y no comprendieron (καὶ οὐ συνῆκαν, aoristo) (50a)
— complemento: la palabra que les habló (ἐλάλησεν, aoristo) (50b)
— *sexta acción principal*, con carácter de conclusión geográfica y transición a los sumarios (51a): y bajó ... y vino (καὶ κατέβη ... καὶ ἦλθεν, aoristos)
— sumarios, con imperfectos, para expresar lo que sucedió continuamente en el período siguiente
- les estaba sujeto (ἦν ὑποτασσόμενος...) (51b)
- su madre guardaba (διετήρει...) (51c)
- y Jesús crecía (προέκοπτεν...)

Como se puede observar, el relato narra una acción sucedida con aoristos, algunos de los cuales se explicitan. Los aoristos están coordina-

dos entre sí, todos con el mismo valor, pero a la luz del contenido se agrupan en tres núcleos temáticos:

— sumario: crecimiento en sabiduría (40)
— marco general: costumbre de subir a la Pascua (41)
  1) (circunstancias) y ... se quedó (43c) ... y no lo supieron (43d) (paréntesis explicativo)
  2) y sucedió ... lo encontraron (descripción del niño; paréntesis explicativo sobre la reacción de los presentes) (circunstancia) quedaron fuera de sí (48a)
  3) diálogo: y le dijo su madre; y les dijo (48b-49). Y no comprendieron (50a) (explicación)
— conclusión geográfica y transición a los sumarios (51a): y bajó... y vino
— sumarios (51b-52)

A la luz de esto, el centro del relato está en el hecho narrado (se quedó [10] - lo encontraron) y en el diálogo que lo explica, cuya parte principal es la respuesta de Jesús. Hecho y dicho forman una unidad íntimamente trabada. Por ello no se puede designar esta unidad literaria como paradigma o apotegma biográfico, pues en esta forma el relato es nada más que el marco explicativo de la sentencia que es el centro del conjunto [11]. Es preferible la designación de V. Taylor, "relato sobre Jesús", porque aquí hecho y dicho tienen el mismo valor y ambos tienen valor cristológico y se explican mutuamente [12].

---

[10] El hecho central incluye "se quedó" junto a "lo encontraron", pues la pregunta de la madre se refiere al "quedarse" sin que ellos lo supieran; por su parte, la respuesta de Jesús desaprueba el buscar y explica por qué se quedó para hacer lo que estaba haciendo. Piensa de forma diferente R. E. Brown, para quien la historia comienza realmente cuando los padres encuentran al niño. Según él, el drama está en las circunstancias en que lo encuentran (circunstancias que ilustran su sabiduría) y en lo que dice cuando es encontrado; cf. *o. c.*, 487.

[11] Cf. R. E. Brown, *o. c.*, 483; J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 274. B. van Iersel, "The Finding of Jesus in the Temple": *NT* 4 [1960] 164-166), lo llama apotegma catequético. En la misma línea, R. Laurentin, cf. *Jésus au Temple*, 158

[12] Cf. *The Formation of the Gospel Tradition* (London 1957) 159.

III. SENTIDO DEL HECHO Y DE SU EXPLICACIÓN

El hecho central del relato, que Jesús explica en su declaración, es el quedarse en Jerusalén sin que lo supieran sus padres; allí, en el templo, se le presenta con tres participios de presente que describen su actuación constante como la de un discípulo diligente: *sentado* (καθεζόμενον) como discípulo a los pies de los maestros, *oyéndoles* (ἀκούοντα) y *preguntándoles* (ἐπερωτῶντα). No se trata de un adolescente sábelotodo que se sienta entre los maestros como un igual a ellos, provocando su admiración y la de los presentes [13], sino de una persona muy interesada por aprender como discípulo de los διδάσκαλοι que enseñan en el templo, posiblemente con un método de disputa en la que podían intervenir los discípulos, preguntando lo que no veían claro y respondiendo a las cuestiones que les planteaban los maestros [14]. La alusión a estos maestros es positiva; se les reconoce como tales, ejerciendo un ministerio de intérpretes legítimos de la ley de Dios, en un contexto en que se respira la misma atmósfera positiva en la presentación de la piedad judía que el resto del relato, diferente de la postura de Jesús durante su ministerio público frente a los maestros, a los que Lc ya no llama διδάσκαλοι, como aquí, sino νομικοί y γραμματεῖς [15].

La reacción de los presentes ayuda a profundizar en la escena: se maravillan de la σύνεσις que manifestan sus respuestas, es decir, de sus respuestas inteligentes [16], profundas, que revelan una gran sabiduría o sentido de hacer la voluntad de Dios (σοφία). Σύνεσις aquí es equivalente de la σοφία de que se hablaba en el sumario inicial (2,40). La perícopa, de hecho, es un ejemplo concreto de la sabiduría, el saber vivir, el

---

[13] No es correcta la apreciación de Bultmann, quien cree que la perícopa subraya la sabiduría del adolescente en una línea parecida al motivo literario que aparece en otros personajes orientales que ya desde pequeños manifestaron su sabiduría; cf. S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 230-234.

[14] J. A. Fitzmyer *(o. c.*, 283) lo describe como "un alumno muy aplicado", citando a J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 45.

[15] Cf. J. A. Fitzmyer, *o. c.,* 283.

[16] "Inteligencia y respuestas" se puede traducir como endíadis: respuestas inteligentes o la lucidez de sus respuestas. La alusión a la inteligencia se ha preparado en 2,40; cf. 2,52. En los LXX es frecuente la yuxtaposición de σοφία y σύνεσις; cf. J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 284.

saber hacer la voluntad de Dios, en la que crece el niño y que se va manifestando acorde con su crecimiento y las nuevas exigencias que plantea éste. Los maestros explican la voluntad de Dios contenida en la ley, y el joven Jesús, en sus reacciones de discípulo, muestra ya una especial penetración en el conocimiento de esta voluntad.

En este caso concreto el momento que exige una "respuesta sabia" es la subida a Jerusalén para la fiesta de la Pascua a los doce años. Doce años es la época de la responsabilidad moral ante Dios, el tiempo en que se reconoce que el adolescente-joven es capaz de asumir sus obligaciones ante Dios y, por ello, está obligado a cumplir la ley. Los judíos adultos estaban obligados a subir a Jerusalén por Pascua (Ex 23,14-17; 34,23; Dt 16,16); no estaban obligados las mujeres ni los menores de edad, según la legislación posterior de la Misná (cf. Hag 1,1); pero el relato sugiere implícitamente que Jesús ya estaba obligado[17]. En este contexto Jesús actúa sabiamente, obrando coherentemente con su situación: cuando se reconoce su responsabilidad ante la ley, el comienzo de su adultez ante Dios, sube a Jerusalén y se queda en el templo, entregándose, como discipulo aplicado, a profundizar en la voluntad de Dios, consignada en la ley. Manifiesta así que Dios y su voluntad constituyen su valor absoluto, al que se entrega por encima de los demás valores, incluso el amor a los padres humanos. Es lo que pone de relieve el relato de forma hiperbólica al presentar el quedarse del joven en el templo sin advertir a los padres. Para Jesús, manifestar que es adulto no es cuestión de una peregrinación devota, sino de una entrega al Padre como debe hacerla una persona responsable, con totalidad. Esta escena revela su estado de ánimo en esta nueva etapa de su vida, en la que seguirá creciendo (2,52), dando las nuevas respuestas coherentes que le pidan las nuevas situaciones. La escena, para Lc, es un resumen de la etapa adolescencia-juventud-madurez, anterior al ministerio público.

No hay testimonios directos que afirmen que, en la época de Jesús, todo joven judío a la edad de doce o trece años era considerado responsable ante la ley, pero la idea está claramente atestiguada en los siglos siguientes en una serie de textos en los que la edad concreta varía según las regiones y la madurez del adolescente. Puesto que estos textos, los más antiguos de los siglos II-III (Misná y Sifré Núme-

[17] Cf. A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke* (Edinburgh-London 1901) 75: "A los doce años un judío se convierte en hijo de la ley, obligado ... la mención de la edad implica que desde la presentación Jesús no había subido a Jerusalén".

ros), recogen tradiciones tannaítas anteriores, se puede suponer con bastante probabilidad que ya estaban vigentes en tiempos de Jesús, al igual que otras muchas de las tradiciones que contienen estas obras. Por otra parte, la problemática que quieren reglamentar estos textos —cuándo comienza la mayoría de edad legal— es de carácter general, no propia de una situación especial de los siglos II-III, y ya debería estar planteada en tiempos de Jesús [18].

El texto más antiguo que cita la edad del comienzo de la obligación de guardar la ley es de la Misná (Abot 5,21), que la fija a los trece años: "A los trece años se aceptan los mandamientos" [19]. Otros testimonios antiguos tocan indirectamente esta problemática y hablan de doce años. Según SNum 22 (12), "a partir de doce años y un día los votos de un joven son válidos" [20]. Esto supone que se considera al adolescente responsable y capaz de contraer obligaciones, es decir, se le considera adulto ante la ley. Lo mismo aparece en la Misná (Nid 5,6): "Se examinan los votos de una niña de once años y un día; si tiene doce años y un día los votos son válidos, pero se la examina durante todo el año duodécimo. Se examinan los votos de un joven de doce años y un día; si tiene trece años y un día los votos son válidos, pero se le examina durante todo el año decimotercero. En el caso de que digan: Sabemos a quién hemos hecho voto y a quién hemos santificado, sus votos no son votos y su santificación no es santificación. Después de este tiempo, aunque digan que no saben qué han ofrecido en voto o qué han santificado, su voto es voto y su consagración es consagración".

Los restantes textos son posteriores y manifiestan la misma oscilación entre los doce y los trece años al fijar la fecha de la mayoría de edad. Según QohR 4,13, "desde los trece años el hombre es capaz de dominar el mal" (anónimo; cf. la misma obra 9,15,8). Igualmente en GnR 63,10: "R. Eleazar ben R. Simon dice: Un hombre es responsable de su hijo hasta los trece años; después debe decir: Bendito sea Aquel que me ha librado de la responsabilidad de este hijo". Otros

[18] Cf. sobre este punto F. Manns, "Luc 2,41-50, témoin de la Bar Mitswa de Jesus": *Marianum* 40 (1978) 344-349.

[19] La sentencia se atribuye explícitamente a R. Judá ben Tema, pero hay quien piensa que hay que atribuirla a Samuel el Pequeño, del s. II; cf. F. Manns, *a. c.*, 346.

[20] Los mss Vat 32, Berlín Or 4° 1594 33 y Editio Princeps leen: "a partir de trece años y un día". En la edición española, M. Pérez traduce: "Los sabios han dejado dicho: los votos de un joven de doce años y un día han de ser examinados". Comenta el traductor: El dicho completo de los sabios en Nid 5,6. Trece años es el paso a la mayoría de edad: entonces sus votos se presumen válidos, aunque deban ser examinados durante todo el décimotercer año; los votos del joven de doce años deben también ser examinados, por si fueran conscientes y resultaran válidos. Por debajo de doce años ningún voto se considera válido; por encima de trece años todo voto se presupone válido; cf. M. Pérez Fernández (ed), *Midrás Sifre Números. Versión crítica, introducción y notas* (Valencia 1989) 102.

textos suponen los doce años. Así, Ket 50a: "R. Isaac dice que un padre debe tener paciencia en la formación de su hijo hasta que alcance los doce años; después debe emplear métodos fuertes". Ber 24a: "Una niña es menor hasta la edad de once años y un día, y un niño es menor hasta la edad de doce años y un día (R. Hisda)". Según la Misná (Yoma 8,4), "no hay que obligar a los niños a ayunar, pero se les debe iniciar al ayuno un año o dos antes de la mayoría de edad". El Talmud lo comenta (Yoma 82a) y dice que "desde los doce años el niño debe ayunar todo el día". Este texto se confirma con otro de Sofrim 18,5 según el cual en Jerusalén, en la época del templo, los "doctores" bendecían a los niños que habían hecho su primer ayuno a los once o doce años. A los trece el niño era presentado a los ancianos para que lo bendijeran y orasen a fin de que fuera digno de estudiar la ley y ponerla en práctica[21].

Algunos autores[22] hablan de la escena de Lc 2,40-52 como la celebración de la mayoría de edad legal de Jesús, su *bar miswá*[23]. Realmente la celebración de esta fiesta cuadra muy bien con el episodio narrado por Lc, pero no se puede demostrar que existiese en tiempos de Jesús. La mención más antigua de la fiesta es del s. XV, en la obra *Sefer Siyyoni* de Menahem Ziyyoni, pero esto no excluye a priori que la fiesta no sea anterior con este u otro nombre. F. Mans ofrece una serie de indicios en el relato de Lc que apuntan a su antigüedad: 1) la declaración de Jesús tiene lugar el *tercer día*, día que en el judaísmo intertestamentario y en la literatura targúmica está ligado al don de la ley en el Sinaí[24]. Si tercer día puede significar don de la ley, entonces tenemos una indicación de que Lc podría referirse al *bar miswá* de Jesús. 2) Otros dos temas pueden reforzar esta idea: los de subir-bajar y buscar-encontrar. Subir-bajar ya se encuentra en el TM de Ex 19,3.14: Moisés sube y baja de la montaña del Sinaí para recibir el don de la ley. 3) Buscar-encontrar se emplea en el tg. Cant 3,1-2.4 en función de buscar y encontrar la ley. 4) El tema de los doce años está presente en la tradición de

---

[21] Cf. F. Manns, *a. c.*, 347.

[22] Cf. F. Manns, *a.c.*, 344s, que cita a A. Plummer, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh 1869); L. Ragg, *St. Luke* (London 1922) 41; R. Aron, *Les années obscures de Jésus* (Paris 1962) 142. En la misma línea cf. además H. J. Jonge, "Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II,41-51a": *NTS* 24(1977/78) 317-354; P. W. van den Horst, "Notes on the aramaic Background of Luke II,41-52": *Journal for the Study of the New Testament* 7 (1980) 61-66.

[23] Para esta ceremonia cf. *Talmudic Encycl.* IV (Jerusalem 1976) 165-168; *The Jewish Encycl.* II (New York 1903) 509s; *Encyclopaedia Judaica* IV (Jerusalem 1971) 243-246.

[24] Cf. J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte* (Paris 1971); A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura Giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27* (Roma 1977) 29-110; cf. tg. N Ex 19,10.15-16: el tercer día aparecerá la gloria de la shekiná. Según Sifra, Shemeni 1 y Sabbat 8a, el día tercero es la fecha del don de la ley.

Moisés: según ExR 5,2, R. Hama dice que Moisés tenía doce años cuando dejó la casa paterna (pero, según ExR 1,27, la dejó a los veinte). Por otra parte, según Dt 34,7, Moisés murió a los ciento veinte años. Si Lc 2,41-50 retoma este número para designar la edad de Jesús, es un indicio sutil de que Jesús aceptó la Ley dada por mediación de Moisés.

Realmente, como dice F. Manns, no pasan de ser indicios estas razones, algunas de las cuales son discutibles, como el tema del *tercer día*, pues Lc usa el cardinal, *después de tres días*[25], mientras que Ex 19,16 emplea el ordinal (TM: ביום השלישי, LXX: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ).

A pesar de todo, se celebrara o no en tiempos de Jesús una fiesta formal con motivo del comienzo de la responsabilidad ante la ley, acontecimiento importante en la vida de un judío, lo que la hace muy verosímil, queda clara la posibilidad real de que en este tiempo la mayoría de edad legal comenzara hacia los doce-trece años, y el hecho que narra Lc se explica perfectamente en este contexto. Como dice Fitzmyer, hay razones para pensar que algunos preceptos de la ulterior reglamentación misnaica son perfectamente aplicables, en cierto sentido, a la época de Jesús; al menos, en el caso presente[26].

La declaración de Jesús explica el sentido del hecho. La formulación interrogativa tiene carácter de reproche[27] y hace ver que su comportamiento es totalmente lógico y que, por ello, no tenía que haber dado lugar a la reacción de los padres. Éstos han recibido varias revelaciones sobre Jesús, Hijo del Altísimo (1,32), Hijo de David (1,32s), Hijo de Dios (1,36), Salvador (2,11.30), Mesías (2,12), Señor (1,43; 2,12), y consecuentemente "debían saber" que "es necesario" (δεῖ), de acuerdo con la voluntad de Dios que regula su vida, que "yo esté permanentemente en la casa de mi Padre", consagrado a él y a sus intereses como primer valor existencial[28]. Su comportamiento es totalmente lógico y revela la hondu-

---

[25] μετὰ ἡμέρας τρεῖς (cf. Hch 25,1; 28,17) con sentido temporal. Por esto mismo, la fórmula no alude a la resurrección, a la que Lc se refiere con la fórmula ordinal τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (9,22; 18,33; 24,7.21.46; Hch 10,40); cf. S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 247-249; H. Schürmann, *o. c.*, 133 n. 250; J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 283; J. Ernst, *o. c.*, 124. Creen que aluden a la resurrección J. Dupont, "Jésus à douze ans": *AssSeig* 14 (1961) 21-43; R. Laurentin, *Jésus au Temple*, 101s; íd., *Luc I-II*, 14s; J. K. Elliot, "Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?": *ExpTime* 83 (1971/72) 87-89; L. Legrand, *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38)* (Paris 1981).

[26] Cf. *o. c.*, 281.

[27] Cf. A. Plummer, *o. c.*, 77; J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 286.

[28] Aunque son posibles otras traducciones ("en las cosas de mi Padre", "entre los de mi Padre"), hablando en el templo hay que traducir "en la casa de mi Padre": el

ra de la vinculación a su Padre, a cuya voluntad se debe absolutamente (cf. δεῖ), a diferencia de la vinculación que tiene con sus padres terrenos, a los que también está sometido (cf. 2,51). Lc subraya esta contraposición al poner en labios de María una petición para que el hijo explicase su comportamiento: "Hijo, ¿por qué has obrado así? Mira que *tu padre* y yo, llenos de dolor, te estamos buscando". Jesús contrapone al padre de que habla María "mi Padre", al que se debe totalmente, y lo pone de manifiesto en este momento en que ha crecido y ha de manifestar oficialmente que se reconoce sujeto a la ley. Lo mismo subraya Lc al aludir al dolor que provoca este comportamiento en los padres de Jesús [29]. Antes fue llevado Jesús al templo y allí consagrado a Dios; ahora, como todo judío, al llegar la mayoría de edad, se somete personalmente a la ley, expresión de la voluntad de Dios, pero lo hace de una manera especial, paradójica, que revela el tipo de dependencia especial que le une a Dios, a quien llama su Padre. Los padres no comprendieron esta declaración. La no comprensión quiere poner de manifiesto la hondura de la revelación de Jesús. Ya cuando encontraron a Jesús "se llevaron una impresión tremenda" (ἐξεπλάγησαν) ante la presencia del misterio [30]. No tiene una finalidad negativa respecto a María y José, sino que subraya la profundidad del misterio del Dios-hombre que el hombre capta con dificultad. A continuación, Lc repite de María lo que había dicho antes en 2,19: María conservaba de forma continuada (διετήρει, imperfecto) y cuidadosa [31] todas estas cosas en su corazón, profundizando en su sentido misterioso [32], hasta que llegue el día de una revelación mayor. María, tipo del discípulo

---

templo es, de forma especial, propiedad de Dios y lugar de su presencia. En Lc es importante como lugar de instrucción (Hch 2,46; 5,12). Así, "estar en la casa de mi Padre" quiere decir vivir con dedicación total y exclusiva a la palabra de Dios, característica del posterior comportamiento de Jesús y de su constante exigencia; cf. 10,23s. 38-42, y H. Schürmann, *o. c.*, 136.

[29] Cf. H. Schürmann, *o. c.*, 135.

[30] No es simple resultado de la alegría del reencontralo, sino que es la reacción natural de hombres que se encuentran ante el poder de Dios; cf. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 125. Para H. Schürmann, el "conservar" del v. 50 explica este no comprender y lo defiende de malentendidos: se trata de un no comprender interrogativo, abierto a Dios, no de falta de inteligencia. Lc no ve ninguna contradicción con 1,26-38.42-55; 2,10-19.29-35: todas aquellas promesas culminan en la palabra de Jesús del v. 49 (*o. c.*, 137s).

[31] Cf. A. Plummer *o. c.*, 78.

[32] Cf. Dn 7,28.

que ha de recorrer el camino de Jesús, aparece como la creyente (1,38.45; 11,28) que se ve desbordada por el misterio, pero que persevera en su actitud contemplativa hasta que llegue el momento de una mejor comprensión de la realidad de su Hijo. Es el mismo camino que después recorren los discípulos de Jesús (9,45; 18,34) hasta que todos reciban la luz de la resurrección[33].

De esta forma, este episodio del comienzo de la adultez de Jesús anuncia su futuro magisterio, en que invita al seguimiento radical por encima de todos los valores, incluso los que relacionan a un hijo con sus padres (9,60.62; 14,26).

Los sumarios finales dan realce a este comportamiento y revelación de Jesús, resumiendo lo que fue su vida hasta el comienzo del ministerio público. Bajó con sus padres a Nazaret y les estaba sujeto (καί ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς, imperfecto, acción permanente) con una obediencia que, a la luz del relato anterior, hay que inscribir dentro de la voluntad soberana de su Padre.

Finalmente, durante todo este período anterior al ministerio, Jesús crecía en sabiduría y gracia tanto como en estatura. Fue un crecer integral de su personalidad, y en ésta el actuar sabiamente, de acuerdo con la voluntad del Padre y con las necesidades de los hombres, es fundamental, como corresponde a quien se siente vinculado a Dios de forma única. Fue un crecer hasta hacerse un hombre maduro, agradable ante Dios y los hombres: así se prepara el comienzo del ministerio público.

[33] Cf. J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 289.

LA "PERMANENCIA" DE ISRAEL

UNA NUEVA LECTURA DE LC 2,34A

ALFONSO SIMÓN MUÑOZ
Madrid

A lo largo de los dos primeros capítulos de su evangelio[1], san Lucas describe sucesos —a la vez sencillos y extraordinarios— que tuvieron lugar en Palestina en tiempos de César Augusto (2,1), en los días de Herodes rey de Judea (1,5), y que constituían el cumplimiento de las promesas de Dios a su pueblo. Con la venida del Mesías Jesús a este mundo, y de modo significativo con su entrada en el Templo santo de Jerusalén, adonde sus padres lo llevaron cuarenta días después de su nacimiento, el pueblo de Israel ha visto cumplida al fin su esperanza de siglos. Un venerable anciano de Jerusalén, llamado Simeón, que movido por el Espíritu Santo acude al Templo, recibe gozoso en sus brazos al Mesías y bendice a Dios, al cual dirige un himno de alabanza (2,29-32). A continuación (vv. 33-35), tras indicar la admiración del padre y la madre de Jesús, el evangelista dice así:

"Y los bendijo Simeón y dijo a María, su madre:
Puesto está *para caída y levantamiento* (εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν)
de muchos en Israel (v. 34a)
y para signo de contradicción;
y una espada atravesará tu alma
para que se descubran los pensamientos de muchos corazones"[2].

[1] En el texto griego de estos capítulos se detectan múltiples extrañezas, que son deudoras de un claro sustrato semítico y que ponen de manifiesto la antigüedad de estos relatos. Cada vez con más claridad los estudiosos van reconociendo que Lc 1-2 tuvo que nacer en Palestina y en una fecha temprana, cuando las narraciones, según indica H. Schürmann, "Aufbau, Eingenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lukas 1-2": *BiKi* 21 (1966) 111, "todavía estaban controladas".

[2] Ofrecemos aquí la versión del pasaje que dan E. Nácar / A. Colunga. En nuestro

Estudios Bíblicos 50 (1992) 191-223

I. LA METÁFORA "CAÍDA-LEVANTAMIENTO", UNA EXCEPCIÓN EN LA BIBLIA.

El relato de la Presentación de Jesús en el Templo, nos sitúa en el clima de la esperanza mesiánica del pueblo elegido, una esperanza religiosa —la del "resto" de Israel— que no coincide con el punto de vista de los jefes religiosos del judaísmo oficial, los cuales rechazarán a Jesús y lo condenarán a muerte. La profecía de Simeón nos pone delante este rechazo. Se trata de unos versos realmente complicados, que M. Black no ha dudado en situar "entre los más difíciles en la Biblia griega", añadiendo que "es virtualmente imposible encontrar una lógica conexión del pensamiento que transcurra a lo largo del pasaje" [3]. En las páginas que siguen trataremos de resolver la primera de las dificultades de la profecía: ¿Qué sentido puede tener aquí el término ἀνάστασις, que en todo el NT se refiere claramente a la "resurrección"?

1. *¿División en Israel?*

La expresión que abre la profecía del santo anciano hace pensar en una división que, de algún modo, va a producirse en Israel; división que parece estar sugerida también en el segundo hemistiquio del v. 34, que habla de "contradicción". Sin embargo, la forma de entenderla ha suscitado no pequeños problemas a los estudiosos de este pasaje evangélico. Muchos de ellos vacilan a la hora de afirmar que tal división está indicada en el v. 34a, e incluso algunos interpretan la caída y el levantamiento como referidos al mismo sujeto. Así lo hacía ya Orígenes: "El Salvador no ha venido para la caída de unos y el levantamiento de otros, sino para caída y levantamiento de las mismas personas" [4]. Y en nuestros días, el

---

estudio de estos versos, en la obra *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la Redención en Lc 2,29-35*, que será próximamente publicada por la Fundación san Justino en la Editorial Ciudad Nueva, Madrid, dentro de la colección "Studia Semitica Novi Testamenti", damos otra versión, ampliamente justificada, en la que han desaparecido las evidentes estridencias de este difícil pasaje. Remitimos al lector a esa obra. En el presente trabajo nos limitaremos exclusivamente a la primera parte del v. 34.

[3] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ^{3}1967 [reimp. 1979]) 153.

[4] Origenes, *In Lucam Hom.* 17: PG 13, 1843.

prestigioso exegeta E. Schweizer duda en el momento de interpretar "caída" y "levantamiento" con referencia a distintos sujetos, inclinándose por la interpretación de Orígenes. La razón que para ello da es que "en el AT la caída y el volver (o no volver) a levantarse se predica siempre del mismo sujeto cuando los términos aparecen juntos" [5]. Pero después tiene que reconocer que en la profecía se habla también de una división en Israel [6]. No es fácil la interpretación del v. 34a, y es el propio E. Schweizer quien afirma que en este pasaje lucano "la dificultad exegética más importante está en la interpretación de la doble expresión «caída y levantamiento»" [7].

Mucho tiempo atrás, J. Weiss señalaba que no está claro si las dos imágenes (caída-levantamiento) se refieren a personas distintas o a las mismas, que primero caerían y volverían después a levantarse; y esta falta de claridad —según él— se debe a la extrañeza de ἀνάστασιν: "Las palabras «y para levantamiento» —opina este autor— son una cuña en la profecía que contenía la fuente" [8].

---

[5] E. Schweizer, *Zum Aufbau von Lukas 1 und 2*, en D. Y. Hadidian (ed.), *Intergerini Parietis Septum (Eph. 2:14). Essays presented to M. Barth on his sixty-fifth birthday* (PiTMon 33; Pittsburgh 1981) 320. Este autor señala como textos del AT en sentido negativo (caer y no volver a levantarse): Is 24,20; Am 5,2; 8,14; y en sentido positivo (caer y levantarse): Ecl 4,10; Prov 24,16; Miq 7,8.

[6] *Ibíd.* Así se expresa el autor: "Por cierto, con ello no debe negarse que se esté hablando de una división en Israel". Cf. A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (BNTC; London [2]1966) 100, el cual, tras indicar que "caer-levantarse" puede referirse a dos grupos, considera también posible que "los muchos que han de caer y levantarse de nuevo son uno y el mismo grupo de personas, esto es, el verdadero Israel, pasando a través de la muerte y la resurrección". También J. Winandy, "La prophétie de Syméon: Lc 2,34-35": *RB* 72 (1965) 323-324, muestra una gran confusión, pues considera "una falsa pista" pensar en la división de Israel al interpretar el v. 34a, afirmando: "Eso no es, empero, de lo que se trata"; a continuación, sin embargo, se ve obligado a decir lo siguiente: "No es, por supuesto, que la idea de una cierta discriminación, de un reparto en dos grupos, sea extraña a nuestro pasaje. Pero ella no juega ahí más que un papel secundario, no aparece ahí más que indirectamente y, por así decir, entre bastidores". No creemos que pueda calificarse de secundario el que se hable de uno o de dos grupos en el texto; más bien es una cuestión primordial para poder interpretar la profecía.

[7] E. Schweizer, *a. c.*, 320.

[8] J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien* (Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt 1; Göttingen [3]1917) 414. Este autor señala también que, si Lucas hubiera querido hablar de dos grupos —para unos caída, para otros levantamiento—, debería haberlo explicitado así. Cf. E. Klostermann, *Das Lukase-*

Como subrayan los estudiosos, la profecía contempla fundamentalmente el rechazo de Jesús por su pueblo, rechazo que provocará la caída de muchos en Israel, de modo que la imagen expresada con el vocablo πτῶσιν refleja muy adecuadamente las consecuencias de la contradicción de que será objeto el Mesías. No ocurre lo mismo con el vocablo ἀνάστασιν, que pone en primer plano la idea de "resurgimiento", y así F. Hauck concluía que "καὶ ἀνάστ. en la imagen usada no cuadra y por ello puede ser que haya sido introducido después, como una explicación" [9]. Por su parte, J. Weiss opinaba que al introducir καὶ ἀνάστασιν Lucas pensaría en la penitencia y renovación mediante el perdón de los pecados [10].

Sin necesidad de pensar en ἀνάστασιν como una interpolación posterior, ya Orígenes interpretaba el v. 34a referido a un solo grupo de personas, y modernamente, según hemos visto, lo hace también E. Schweizer, el cual concluye sus vacilaciones en torno al v. 34a diciendo: "Así pues, se puede presumir que con la primera expresión (caída-levantamiento) se piensa positivamente en la promesa de que Jesús conducirá a "muchos" en Israel al levantamiento a través de la caída" [11].

En este caso, el v. 34a hablaría de un solo grupo, aquéllos que, caídos en el pecado, son resucitados a la gracia por Cristo, y entonces la segunda parte del v. 34 —Jesús, signo contradicho— hablaría del otro grupo, los que rechazarán definitivamente al Mesías; de esta forma se salvaría la idea de división que todos los autores ven en el pasaje [12]. Sin embargo, no parece que sea muy feliz esta solución, toda vez que el v. 34b, más que señalar un nuevo grupo de personas, indica la causa de la caída a que se refiere el hemistiquio anterior: muchos caerán en Israel porque van a contradecir o rechazar al Mesías. Por otra parte, en el v. 34a se habla de

---

vangelium (HbNT 5; Tübingen [3]1975) 43.

[9] F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II)* (THand KNT 3; Leipzig 1934) 44.

[10] J. Weiss, *ibíd.* Cf. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels. Edited with an Introduction and a Commentary* II (London [2]1927) 381, el cual indica que algunos piensan en ἀνάστασιν como algo añadido: "Se refiere a «resurgimiento» a través del arrepentimiento y el perdón de los pecados. Pero originariamente el verso sólo se refería a aquellos que rechazarían a Jesús".

[11] E. Schweizer, *a. c.*, 320.

[12] Cf. *ibíd.*, 320-321. Igualmente se expresa I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGT; Exeter 1978) 122.

caída y levantamiento "de muchos" (πολλῶν) en Israel, que se refiere a "todo" el pueblo en su conjunto[13], y si el v. 34b —como se pretende— hablara de un segundo grupo (los que rechazarán a Jesús), habría que entender πολλῶν en sentido excluyente (muchos, no todos), como se ve obligado a hacer I. H. Marshall, al considerar el v. 34a referido a un solo grupo que cae y se levanta[14].

H. Schürmann sale al paso de esta manera de interpretar "caída y levantamiento de muchos", subrayando el paralelismo de esta cláusula con la siguiente, iniciada con εἰς σημεῖον, y afirmando que "πολλῶν se refiere a la totalidad de aquéllos que con dos efectos diversos son colocados frente a esta figura salvífica decisiva"[15]. No obstante, estos dos efectos diversos no son expresados en el texto con la misma intensidad. Unos "caerán", rechazarán a Jesús: es lo que dice la profecía muy claramente, pues queda reiterado por la referencia al "signo contradicho" y por todo el v. 35, mientras que no aparece al mismo nivel —según sigue observando H. Schürmann— la referencia a los que aceptarán a Jesús, apuntada "sólo secundariamente con ἀνάστασιν"[16].

En resumen, no parece lícito pensar que en el v. 34a se hable de un solo grupo de personas que primero caen y después se levantan; más bien debemos pensar en dos grupos distintos, pero en tal caso el término

---

[13] Cf. J. Jeremias, πολλοί: *TWNT* 6 (1959) 541, donde afirma el valor inclusivo de πολλοί en Lc 2,34, indicando que la expresión πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ se refiere tanto a εἰς πτῶσιν como a (εἰς) ἀνάστασιν. Más adelante (p. 543), tras analizar el valor inclusivo que a menudo tiene este vocablo en el NT, sostiene claramente que la frecuencia de este uso inclusivo de πολλοί, con significado de "todos", "es un ejemplo de la intensidad del colorido semítico del griego neotestamentario".

[14] Tras evocar la opinión —ciertamente autorizada— de J. Jeremias, que entiende aquí πολλοί en el sentido de "todo" Israel, el citado I. H. Marshall, *ibíd.*, añade: "Pero πολλοί no necesariamente tiene este significado".

[15] H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*. Parte prima: *Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-9,50* (ComTeolNT 3/1, trad. da V. Gatti; Brescia 1983) 253 n. 217; y en n. 218 afirma que πολλοί, en este lugar, "indica, a la manera semítica, la totalidad". Cf. W. L. Liefeld, "Luke", en F. C. Gaebelein (ed.), *The Expositor's Bible Commentary with The New International Version of The Holy Bible* VIII (Grand Rapids 1984) 850, que igualmente habla de dos efectos diversos: "muchos en Israel (v. 34) serán llevados a una decisión moral, unos hasta el punto del derrumbamiento (πτῶσις) y otros a lo que bien puede llamarse una resurrección (ἀνάστασις)".

[16] H. Schürmann, *ibíd.*, 253. Cf. J. Winandy, *a. c.*, 328, el cual afirma también que la idea de resurrección o renovación no está en primer plano en la profecía, ya que el acento está puesto en la caída que provocará la aparición del Mesías.

ἀνάστασις no parece suficientemente claro. Y de otro lado, este vocablo resulta también incómodo para los que se inclinan por interpretar el v. 34a aplicándolo a las mismas personas, como es el caso de I. H. Marshall, quien tiene que reconocer que no encaja en la metáfora ofrecida en el texto lucano la alusión al "levantamiento" [17].

2. Πτῶσις y ἀνάστασις: *dos términos peculiares*

¿Qué significa realmente el término ἀνάστασις? En el NT lo encontramos cuarenta y dos veces, y siempre —salvo en nuestro texto de Lc 2,34a— con el claro significado de "resurrección" [18]. Es digno de tenerse en cuenta que, en las versiones de la Biblia en lenguas modernas, los traductores suelen evitar aquí la palabra "resurrección", empleando normalmente el vocablo "levantamiento" para verter ἀνάστασιν [19]. J. A. Fitzmyer argumenta que ἀνάστασις, aunque significa usualmente "resurrección", en Lc 2,34 tiene un significado más genérico —contrastando con πτῶσις—, y añade: "Esta expresión es oracular, pero apenas es

---

[17] I. H. Marshall, *o. c.*, 122, dice textualmente: "La alusión al levantamiento no encaja demasiado bien en la metáfora".

[18] En los sinópticos el término ἀνάστασις, referido a la resurrección de los muertos, aparece en una sola perícopa, la de la pregunta de los saduceos a Jesús acerca de este punto: 4 veces en Mt (22,23.28.30.31), 2 en Mc (12,18.23) y 4 en Lc (20,27. 33.35.36); en Lc, además, aparece otras dos veces, en 14,14, referido también a la resurrección de los muertos, y en nuestro texto de 2,34. En Hch aparece 11 veces: tres referido a la resurrección de Jesús (1,22; 2,31; 4,33), tres referido a la resurrección de los muertos en relación con la resurrección de Jesús (4,2; 17,18; 26,23) y cinco referido simplemente a la resurrección de los muertos (17,32; 23,6.8; 24,15.21). En los escritos joánicos aparece 6 veces: cuatro en Jn (5,29[bis]; 11,24 y en la expresión de Jesús: "Yo soy la resurrección": 11,25) y dos en Ap (20,5.6), siempre referido a la resurrección de los muertos. En las cartas paulinas lo tenemos 8 veces: dos referido a la resurrección de Jesús (Rom 1,4; Flp 3,10), cuatro a la resurrección de los muertos en relación con la resurrección de Jesús (Rom 6,5; 1 Cor 15,12.13.21) y dos simplemente a la resurrección de los muertos (1 Cor 15,42; 2 Tim 2,18). En el resto del NT lo leemos tres veces en Heb (6,2; 11,35[bis]), referido a la resurrección de los muertos, y dos veces en 1 Pe (1,3; 3,21), referido a la resurrección de Jesús. A estas 42 presencias del vocablo ἀνάστασις podemos añadir Flp 3,11, que ofrece el término ἐξανάστασις, hápax en el NT, referido asimismo a la resurrección de los muertos.

[19] A título de ejemplo, citamos a continuación los vocablos utilizados en las conocidas biblias de Jerusalén: "relèvement" en la edición francesa, "rising" en la inglesa, "elevación" en la española, "Aufstehen" en la alemana, "soerguimento" en la portuguesa. Es una excepción la edición italiana, que, como el resto de las versiones en esta lengua que hemos consultado, traduce "risurrezione".

poética" [20]; evidentemente, estas palabras de J.A. Fitzmyer dan fe de la extrañeza de ἀνάστασιν en nuestro pasaje. C. Escudero Freire observa también la singularidad de este vocablo en Lc 2,34a, reconociendo que se refiere de ordinario a la resurrección de la muerte y afirmando: "El contexto y el alcance de la profecía hacen que aquí no se pueda tomar en ese sentido" [21]. ¿Cuál es el significado exacto de la palabra ἀνάστασις en Lc 2,34? La respuesta no resulta nada fácil. En todo caso estará dependiendo en cierto modo del significado de la palabra πτῶσις, con la que aparece unida en el texto lucano.

Junto a lo excepcional del término ἀνάστασις, no podemos ignorar la excepcionalidad —en otro sentido— del vocablo πτῶσις. Ya hemos señalado que la "caída" expresa bien el destino de aquellos que rechazarán al Mesías; sin embargo, πτῶσις es un vocablo raro en el NT: sólo aparece dos veces, en la profecía de Simeón y en Mt 7,27. Se trata de la parábola con que finaliza el Sermón de la Montaña, que habla de la casa construida sobre roca o sobre arena, en cuyo caso será grande "su caída". También se encuentra este pasaje en el tercer evangelio, que ha mejorado sensiblemente el texto de Mateo [22]. Curiosamente, el texto de Lc (6,49) evita el término πτῶσις, utilizando el vocablo ῥῆγμα, hápax en el NT; y, si bien usa un verbo compuesto de πίπτω (συνέπεσεν, que igualmente es hápax en el NT), no deja de llamar la atención que se evite también —en lo posible— el verbo πίπτω, que leemos dos veces en la versión de Mt. Esta apreciación nos dirige hacia algo más obvio, como veremos: el sentido muy específico que Lucas da a "caída" y "caer".

Al interpretar la profecía de Simeón —según hemos apuntado—, algunos autores ven en ἀνάστασιν el levantarse del pecado, siendo Cristo la causa de esta resurrección espiritual. Así se expresa, por ejemplo, F. Gryglewicz, que interpreta la "caída" de los que rechazarán a Jesús como condenación eterna y habla a continuación de "levantarse del pecado y de la negligencia moral" respecto al otro grupo que aceptará al Mesías [23].

---

[20] J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes* (AnchorB 28/1; Garden City 1981) 429.

[21] C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2* (BiblEstB 19; Salamanca 1978) 351 n. 54.

[22] Así lo subrayan autores de prestigio, como H. Pernot, *Études sur la langue des Évangiles* (Collection de l'Institut Néo-Hellénique de l'Université de Paris 6; Paris 1927) 2, y M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (EtB; Paris 1923) 157.

[23] F. Gryglewicz, "Teologiczne aspekty blogoslawienstwa Symeona (Lk 2,29-35)":

Sin embargo, nunca en el NT se usa ἀνάστασις o el verbo ἀνίστημι en relación con el pecado, siendo los términos que expresan este "levantamiento" del pecado ἀφίημι (perdonar) y ἄφεσις (perdón, remisión). ¿Qué le sugiere aquí a este autor la idea de "levantarse del pecado"? ¿Acaso el término πτῶσις? Más bien parece que no, puesto que lo interpreta como "condenación", de la que no es posible levantarse. En cualquier caso, la idea de pecado no es en absoluto evidente en nuestro pasaje. Por otra parte, Lucas es muy cuidadoso a la hora de reservar el término πτῶσις y el verbo πίπτω para su concepción de la "caída" en Israel.

De las noventa y una veces que aparece πίπτω en el NT, veintiséis corresponden a la obra lucana: 17 a Lc y 9 a Hch. Con el sentido de "postrarse" lo encontramos tres veces en Lc y otras tantas en Hch, pero lo que debemos destacar en esta acepción de πίπτω es el dato significativo de que Lucas evita decir que Jesús "cayó" postrado en Getsemaní —a diferencia de Mt y Mc [24]—, haciendo uso de la expresión: "y puesto de rodillas" (Lc 22,41). Asimismo, Lucas es el único evangelista que refiere estas palabras de Jesús: "Yo veía a Satanás cayendo (πεσόντα) del cielo como un rayo" (Lc 10,18). Y Lucas es también el único sinóptico que en la perícopa de la controversia sobre Jesús y Beelzebul no sólo dice, como Mt y Mc, que todo reino dividido contra sí mismo no puede subsistir, sino que añade la imagen de la caída: "Todo reino dividido contra sí mismo queda asolado, y casa contra casa cae (πίπτει)" (Lc 11,17) [25]. No es extraño que, refiriendo a Satanás y su reino la idea de la caída, Lucas evite toda referencia a caer con respecto a Jesús.

Analizando el verbo πίπτω en el NT, resulta asimismo de interés observar la referencia a "no caer": De los cuatro evangelios, sólo el de Lucas la contiene. Se trata de que "no caerá" ni un ápice de la Ley: "Más fácil es pasar (παρελθεῖν) el cielo y la tierra que caer (πεσεῖν) un ápice

RoczTK 19 (1972) 78.

[24] Mt 26,39 dice: ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ (cayó rostro en tierra), y Mc 14,35: ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς (cayó en tierra). Lc 22,41 evita el verbo πίπτω, diciendo: καὶ θεὶς τὰ γόνατα (y puesto de rodillas).

[25] Con referencia a la caída de Satanás y su reino, destacamos la frecuente alusión a "caer" en Ap para describir los castigos apocalípticos (cf. 6,13.16; 8,10; 9,1; 11,13; 16,19; 17,10), y en especial cuando habla de la caída de Babilonia, convertida en "morada de demonios" (Ap 18,2; cf. 14,8).

de la Ley" (Lc 16,17)[26]. Cae Satanás, cae su reino, caerán los que rechacen al Mesías, mientras que Jesús, y sus palabras, y su Ley no caerán. En este sentido, S. Brown ha mostrado claramente cómo san Lucas expresa la reacción de rechazo hacia Jesús con el término πτῶσις de Lc 2,34a y con el verbo πίπτω, haciendo mención de Lc 20,18, texto sobre el que volveremos[27]. La caída, por tanto, de que habla la profecía de Simeón pone en primer plano el rechazo frontal de Jesús, cuya consecuencia es la perdición; ἀνάστασιν, en cambio, por el paralelismo antitético deberá referirse a los que acojan a Jesús, los cuales encontrarán la salvación. Así se expresan con frecuencia los estudiosos de nuestro pasaje. Simeón revela —dirá G. Gironés— "el contradictorio sentido de la existencia del Hijo (salvación y condenación)"[28]. Pero el término ἀνάστασις —como decíamos más arriba— no expresa el aspecto que le corresponde de esta contradicción en la misma línea con que lo hace πτῶσις.

3. *Estridencia del término* ἀνάστασις

Comentando Lc 2,34a, H. Schürmann intenta explicar la presencia del conflictivo vocablo diciendo: "Ya sabemos por los vv. 31-32a que habrá una ἀνάστασις también para los pueblos paganos", si bien añade que "aquí sólo puede pensarse como consiguiente a la πτῶσις, de gran parte de Israel", subrayando que en el v. 34a se habla "ante todo" de Israel[29].

---

[26] El texto paralelo de Mt (5,18) no dice "no caer", sino "no pasar" (μὴ παρέλθῃ).

[27] S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36; Rome 1969) 30-31, señala que no es el verbo σκανδαλίζομαι el que Lucas utiliza para indicar el rechazo de Jesús, y subraya cómo Lc lo ha alterado —de su fuente marcana— en 22,33 (Mc 14,27.29 = Mt 26,31.33); 4,28 (Mc 6,3 = Mt 13,57) y 8,13 (Mc 4,17 = Mt 13,21). Y recuerda que Lc retiene σκανδαλίζομαι sólo en 7,23, limitándose aquí a adoptar la palabra de Q (= Mt 11,6). Debemos observar que este verbo aparece también en Lc 17,2 (= Mt 18,6 = Mc 9,42); asimismo, en Lc 17,1 leemos una vez el vocablo σκάνδαλον, cuyo uso resulta reducido con respecto al lugar paralelo de Mt 18,7, que lo utiliza tres veces. En cuanto al modo con que el tercer evangelista indica el rechazo de Jesús, el autor citado (p. 30) afirma: "Cuando escribe independientemente, Lucas expresa esta reacción negativa hacia Jesús con πεσών (Lc 20,18) o πτῶσιν (Lc 2,34)".

[28] G. Gironés, *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Dios* (Valencia 1969) 63. Cf. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt* (Stuttgart 1931) 195.

[29] H. Schürmann, *o. c.*, 254. Más adelante (p. 256) este autor aplicará ἀνάστασις a la comunidad de los creyentes: "Para la comunidad de los creyentes (...) Jesús se

Pero debemos objetar lo siguiente: ¿Cómo puede decirse que el v. 34a tiene presente principalmente a Israel y —según este autor afirmó anteriormente— que el vocablo πολλῶν se refiere a su conjunto, y a renglón seguido aplicar ἀνάστασις a los paganos? Por otro lado, ¿acaso los vv. 31-32a hablan de ἀνάστασις? No creemos que con esta explicación se solucione el problema del incómodo vocablo.

Si ἀνάστασις no indica el "levantamiento del pecado", y tampoco parece referirse a la "resurrección", ¿cuál es entonces su significado? Dado que ἀνάστασις en todo el NT significa "resurrección", la explicación del vocablo en Lc 2,34a parece que tendría que ir en el mismo sentido, y así trata de mostrarlo J. Winandy, el exegeta que más se inclina por el significado de "resurrección" para ἀνάστασιν en nuestro pasaje. Tras indicar que el vocablo en cuestión designa siempre en el NT la resurrección de los cuerpos, este autor se pregunta: "¿Es el caso aquí?", y responde: "No es seguro, pues el hagiógrafo ha podido pensar en el despertar nacional de Israel" [30]; y más adelante dice: "Caída-resurrección no puede entenderse más que como una muerte seguida de un retorno a la vida. Sin embargo, estos dos términos podrían entenderse en sentido figurado y aplicarse a la ruina de la nación y a su despertar al fin de los tiempos. (...) Se vislumbra el castigo de Israel y su levantamiento posterior" [31].

---

convierte en ἀνάστασις". Cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia* (trad. por T. Larriba; Madrid 1982) 481-482, que intenta también aplicar a los gentiles el vocablo ἀνάστασιν: "El hecho de que Lucas ponga «caer» antes que «levantar» en el v. 34 refleja la historia que él mismo refiere en Hechos. Al principio hubo judíos que aceptaron a Jesús; pero la mayoría no quiso escucharlo, y el destino del cristianismo son ahora los gentiles".

[30] J. Winandy, *a. c.*, 323. Señala asimismo estos textos del AT: Os 6,2; Is 26,19 (textos, por otra parte, donde encontramos el verbo קום —en los LXX ἀνίστημι, no el sustantivo ἀνάστασις—); Os 13,14 (donde no aparece קום —ni en los LXX ἀνίστημι: "¿De la garra del sheol los libraré (ῥύσομαι αὐτοὺς) y de la muerte los rescataré (λυτρώσομαι αὐτούς)?"—); y Ez 37,1-14 (visión de los huesos secos que son vivificados, donde tampoco encontramos la raíz קום —ni en los LXX ἀνάστασις o ἀνίστημι—). Por otra parte, el vocablo ἀνάστασις en los LXX lo encontramos sólo 6 veces; en dos ocasiones (Sof 3,8; Lam 3,63) traduce un término hebreo (de la raíz קום) y tiene el sentido de "levantarse" y "estar de pie" respectivamente, y en las restantes no corresponde a término hebreo alguno (Sal 66, título; Dn 11,20 [versión LXX], significando "resurgimiento"; y 2 Mac 7,14; 12,43, significando "resurrección" de los muertos).

[31] *Ibíd.*, 332.

Téngase en cuenta que el citado J. Winandy vacila a la hora de interpretar el v. 34a como referido a un solo grupo o a dos contrapuestos, reconociendo que el texto presenta una cierta discriminación; pero al interpretar caída-resurrección como ruina y resurgimiento posterior de Israel se ve obligado a decir que la "cierta discriminación" juega un papel secundario y no aparece más que indirectamente[32]. Asimismo debemos insistir en el hecho de que este autor se siente también obligado a reconocer que la "resurrección o renovación" no está en primer plano en Lc 2,34a, pues el acento está puesto sobre la caída[33]. En conclusión: que la estridencia del vocablo ἀνάστασις no puede ser más patente.

El intento más extendido entre los estudiosos de explicar caída-levantamiento en Lc 2,34a consiste en acudir a la imagen de la piedra de tropiezo, que se lee en Is 8,14-15. En el siglo pasado, E. Reuss ya comentaba que Simeón profetiza del niño que será signo de contradicción y que "será comparable a una piedra contra la cual unos chocarán y caerán (piedra de tropiezo) y sobre la cual los otros edificarán sólidamente su refugio (roca de salvación)"[34]. Diversos pasajes del AT utilizan esta imagen, siendo Is 8,14-15 el más citado por los estudiosos de la profecía de Simeón. He aquí este pasaje isaiano:

> Será (Yahvé) como un Santuario y como piedra de ruina (LXX: ὡς πέτρας πτώματι) y como peña de tropiezo para entrambas Casas de Israel; lazo y trampa para los moradores de Jerusalén. Tropezarán allí muchos y caerán (LXX: καὶ πεσοῦνται) y se estrellarán y serán atrapados y presos.

Es lógico que al comentar Lc 2,34a los autores piensen en este texto de Isaías, pero debemos observar, siguiendo al P. Lagrange, que la imagen de la piedra en Is 8,14-15 explicaría bien el vocablo πτῶσιν, mas no ἀνάστασιν[35]. Sin embargo, no son pocos los exegetas que ven el

---

[32] Cf. *supra*, n. 6.

[33] Cf. *supra*, n. 16.

[34] E. Reuss, *Histoire Évangélique. Synopse des trois premiers Évangiles* (La Bible. Traduction nouvelle avec Introductions et Commentaires; Paris 1876) 148. Cf. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids 1951 [reimp. 1954]) 120, el cual afirma que Jesús será "como una piedra sobre la que algunos tropezarán y perecerán, pero que a otros permitirá levantarse y ser salvos".

[35] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (EtB; Paris 1921) 88, afirma que la comparación con la piedra de Is 8,14 "explicaría bien πτῶσιν, pero no es natural que

doble destino, señalado por la profecía de Simeón, a través de la imagen de la piedra; así hacía ya A. Plummer, el cual se veía obligado también a reconocer que "la segunda mitad de la figura (de Lc 2,34a) es menos apropiada" [36]. A pesar de ello, tras citar Is 8,14-15 comentando el oráculo de Simeón, L. Sabourin afirma: "También las piedras sirven para construir", y se remite a Sal 118,22-23, que dice así:

> La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular (lit.: "en cabeza de ángulo" = לראשׁ פִּנּה LXX: εἰς κεφαλὴν γωνίας) se ha convertido; ésta ha sido la obra de Yahvé, una maravilla a nuestros ojos.

El mismo Sabourin añade: "Así Jesús será para muchos una fuente de salvación" [37]. Por su parte, R. Laurentin concreta más la relación entre la imagen de la piedra y Lc 2,34a: Cristo no es sólo la piedra sobre la que se tropieza y se cae, sino también la piedra sobre la que se edifica; y R. Laurentin se remite asimismo a Sal 118,22, que —según él— "había ya abierto el camino a este pensamiento de que la piedra de escándalo, objeto de contradicción, llegaba a ser la piedra angular, en la base (o en la cima) de la construcción" [38]. Por nuestra parte, pensamos que esta interpretación superpone dos imágenes que en modo alguno deben confundirse.

No obstante, muchos estudiosos de la profecía de Simeón tratan de implicar los pasajes citados del AT, acerca de la piedra de tropiezo y la piedra angular, a la hora de interpretar "caída-levantamiento" en Lc 2,34a. Sería fácil para Lucas —dice J. Drury— componer una variación sobre el tema de la piedra en Isaías, tan familiar a los cristianos, y este

---

una piedra sirva para levantamiento".

[36] A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC; Edinburgh [5]1922) 70.

[37] L. Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire* (Roma 1985) 102. Indica además que Sal 118,22-23 es citado en Lc 20,17. Cf. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca* I (Il Nuovo Testamento Commentato; trad. da M. Dequal; Brescia 1985) 159-160, quien acude también a la imagen de la piedra —remitiéndose a Is 8,14-15 y 28,16— para explicar "caída-levantamiento" en Lc 2,34a, diciendo (p. 160) que Dios mismo ha puesto al Niño como piedra que "para los unos significa juicio, para los otros es un apoyo que permite levantarse". Igualmente, O. da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri* (Commenti e Studi Biblici; Assisi 1982) 122, indica que muchos caerán "y muchos otros encontrarán allí la base para levantarse, resurgir (anástasis) a nueva vida".

[38] R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (EtB; Paris 1957) 89.

autor hace alusión a Is 28,16, texto al que muchos autores acuden para explicar el molesto vocablo ἀνάστασιν [39]:

Así dice el Señor Yahvé: He aquí que yo pongo como cimiento (יסד LXX: ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια) en Sión una piedra, piedra escogida, angular (פנת LXX: ἀκρογωνιαῖον), preciosa, de cimiento (מוסד LXX: εἰς θεμέλια): quien tuviere fe no vacilará (לא יחיש LXX: οὐ μὴ καταισχυνθῇ).

Observamos que en este pasaje se habla de piedra de fundamento, de cimiento, así como de piedra "angular", pero en ninguna parte del texto encontramos la idea de edificar o ser edificados sobre ella; se dice sencillamente que aquel que tuviere fe, que estuviere firmemente apoyado, "no vacilará", es decir, no será perturbado, no caerá, se mantendrá firme.

Los textos de Is 8,14-15 y 28,16 son, como se ve, el principal punto de referencia de muchos exegetas para explicar el conflictivo v. 34a del oráculo de Simeón, y no son pocos los que pretenden ver unidos estos dos lugares de Isaías en Lc 20,17-18 [40], donde leemos que Jesús dice:

Pues, ¿qué es lo que está escrito: La piedra que los constructores desecharon en piedra angular (εἰς κεφαλὴν γωνίας) se ha convertido? Todo el que caiga (ὁ πεσὼν) sobre aquella piedra se destrozará; y sobre quien ella caiga (πέσῃ) lo aplastará.

En primer lugar, debemos decir que en este pasaje lucano no se citan los aludidos textos de Is; la única cita explícita es Sal 118,22, y hay a lo sumo una implícita referencia a Is 8,14-15. Y, en segundo lugar, que tampoco aparece en el texto de Lc 20,17-18 el contraste "perdición-salvación" que pretenden los exegetas mencionados, queriendo poner Lc 20,17-18 en relación con Lc 2,34a. La cita del Sal 118, que contendría la referencia a la "salvación", a través de la expresión "piedra angular", aparece precisamente con referencia a la "perdición". Recordemos que el

---

[39] J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography* (London 1976) 62, señala que "caída-levantamiento" en Lc 2,34a parece una versión libre del tema de la piedra en Is 28,16, pasaje tan familiar a los cristianos (y cita Rom 9,33 y Lc 20,17 y par.) que "sería fácil para Lucas producir una variación sobre él". Cf. J. P. Kealy, *Luke's Gospel Today. "That you may know the Truth". Luke 1:4* (Denville 1979) 148; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3; Berlin ²1961) 91.

[40] Así lo hacen, entre otros, R. E. Brown, *o. c.*, 481; I. H. Marshall, *o. c.*, 122; H. Hendrickx, *The Infancy Narratives* (Studies in the Synoptic Gospels; London ²1984) 109-110.

contexto de Lc 20,17-18 es la parábola de los viñadores homicidas, donde Jesús manifiesta crudamente las consecuencias del rechazo a su persona por parte de los jefes de Israel, que en ese momento, irritados, sólo por miedo al pueblo no hacen prender a Jesús. A esto debemos añadir que Lucas, a diferencia de los lugares paralelos (Mt 21,42 = Mc 12,10-11), no cita el v. 23 del Salmo 118, el cual, aunque no suprime la referencia al rechazo de Jesús, sí da un tono menos duro a la perícopa, pues ensalza la "piedra angular" como obra "maravillosa" de Yahvé. Además, tampoco los lugares paralelos de Mt y Mc hacen referencia a la "caída", tan duramente señalada por Lc 20,18. Así pues, la alusión a la piedra angular, especialmente en la versión lucana, lejos de situarnos ante la piedra principal de la construcción, nos sitúa ante la "piedra de tropiezo" [41].

Con A. de Groot debemos concluir que es inconsecuente apoyarse en Is 8,14 y 28,16 para explicar "caer y levantarse" en Lc 2,34a, pues las imágenes "caerse a causa de una piedra" y "estar construido sobre una piedra" están en planos distintos. "La antinomia caer-levantarse es más exacta —continúa diciendo A. de Groot—, pero pierde la relación con la imagen de la piedra" [42]. Si la imagen de tropezar en una piedra y caer explica de alguna manera πτῶσιν, de ningún modo la imagen de la piedra explica ἀνάστασιν, como afirmaba el P. Lagrange. Además, ¿acaso el texto de la profecía de Simeón habla de alguna piedra? E. Galbiati señala certeramente que en Lc 2,34 está la imagen de la "caída", pero también la del "levantamiento", concluyendo así: "Por eso no se recurre a la imagen de la piedra, sino a la de «un signo» que, efectivamente, será contradicho" [43].

La "caída" de que habla Simeón creemos que aparece suficientemente ilustrada con los textos citados. Por el contrario, el resultado positivo de la salvación, que Zacarías proclama gozándose en la "visita" de Cristo,

---

[41] Al texto de Lc 20,17-18 debemos añadir otros, como son Lc 13,4; 21,24; 23,30, que vienen a subrayar con fuerza la idea lucana de la "caída" que exponíamos más arriba y que no permite comprender adecuadamente su conexión con "levantamiento".

[42] A. de Groot, *Die Schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2,35). Eine biblisch-theologische Studie* (Steyl 1956) 100. Por otra parte, en el NT —y se comprueba sobre todo en Lucas— la idea de "construir" se expresa habitualmente con el verbo οἰκοδομέω y afines, no con ἀνίστημι.

[43] E. Galbiati, *Scritti Minori* II (Brescia 1979) 467.

cual "Sol que nace de lo alto" (Lc 1,78), y que el mismo Simeón canta en el *Nunc dimittis* al ver la "salvación" en el Niño que porta entre sus brazos cual "iluminación para los gentiles" (Lc 2,30.32), no parece estar expresado con claridad en el "levantamiento" que sugiere el vocablo ἀνάστασιν de Lc 2,34a. Tras las reflexiones hechas en torno a "caer-levantarse", constatamos que el recurso al "resurgimiento del pecado", así como al resurgimiento de la "resurrección" (de los cuerpos o, en sentido metafórico, de Israel), no da razón satisfactoria del término ἀνάστασιν en Lc 2,34a. Asimismo —como se ha podido apreciar— tampoco el recurso a la imagen de la "piedra" explica el conflictivo vocablo. En ἀνάστασιν tenemos, ciertamente, una dificultad nada despreciable, que creemos justifica el presente estudio.

La "caída" de que habla Simeón no parece dar lugar a un "levantamiento" posterior. Esta "caída", no a causa de una piedra (de la que nada se dice en el texto lucano), sino más bien por la "espada" (de la que sí habla el evangelista), expresa con fuerza el destino de aquellos que rechazarán al Mesías[44]. Pero este destino de "la caída" —debemos preguntarnos—, ¿es irreversible? Las referencias veterotestamentarias no parecen hablar de un posterior "levantamimento" de aquellos que caen, sino que insinúan más bien todo lo contrario[45].

---

[44] No es difícil descubrir en la profecía de Simeón la imagen de "caer a espada", muy frecuente en el AT, especialmente en Ez (cf. 5,12-13; 6,11-12; 11,8-10; 17,21; 24,21; 39,23), y que de modo significativo, fuera de Lc 2,34-35, sólo se encuentra una vez más en todo el NT, precisamente en el mismo tercer evangelio, y en un pasaje que parece hacerse eco de las palabras del anciano, pues anuncia el destino de los judíos rebeldes al Mesías: "caerán a filo de espada" (Lc 21,24).

[45] Véase Am 5,2; Sal 36,13. Por su parte, W. Michaelis, πίπτω, κτλ.: *TWNT* 6 (1959) 165 n. 22, observa que es frecuente en los LXX la antítesis "caer y levantarse" y señala estos textos: Am 5,2; 8,14; Miq 7,8; Is 24,20; Prov 24,16; Ecl 4,10. Sin embargo, sería más exacto hablar de "caer y no levantarse", pues salvo el texto de Miq 7,8, todos los demás indicados por este autor hablan precisamente de una caída sin retorno: "Los que juran por el pecado de Samaría (...) caerán para no levantarse más (וְנָפְלוּ וְלֹא־יָקוּמוּ עוֹד LXX: καὶ πεσοῦνται καὶ οὐ μὴ ἀναστῶσιν ἔτι)" (Am 8,14). "Vacila, vacila la tierra como un beodo (...) pesa sobre ella su rebeldía, cae y no volverá a levantarse (וְנָפְלָה וְלֹא־תֹסִיף קוּם LXX: καὶ πεσεῖται καὶ οὐ μὴ δύνηται ἀναστῆναι)" (Is 24,20). También E. Schweizer, *a. c.*, 320, que indica los mismos textos que W. Michaelis (véase *supra*, n. 5) y que se inclina a pensar que Lc 2,34a habla de las mismas personas, que caen y se levantan, reconoce el sentido de no-levantarse en Am 5,2; 8,14 e Is 24,20, y señala los otros tres textos como referidos a "caer y levantarse", pero en realidad subrayan el carácter definitivo que tiene la caída

Si acudimos al NT, tampoco encontramos apoyo para pensar en la antítesis caer y levantarse, que leemos en la profecía de Simeón. Especialmente en Rom 9-11, como veremos en seguida, san Pablo habla de la caída en Israel en un sentido muy cercano al que descubrimos en el evangelio de san Lucas. "Usando la imagen de la caída —afirma W. Michaelis—, Pablo no piensa tanto en el hecho de caer cuanto más bien en el de permanecer postrados después de la caída" [46]. Y esta idea de la "caída", somo sinónimo de "perdición", se ve también ratificada por otros autores del NT. A título de ejemplo veamos un pasaje de la carta a los Hebreos:

> Es imposible (ἀδύνατον) que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro, y a pesar de todo cayeron (παραπεσόντας), se renueven otra vez mediante la penitencia, pues crucifican, por su parte, de nuevo al Hijo de Dios y le exponen a pública infamia. Porque la tierra que recibe lluvia y produce buena vegetación para los que la cultivan, participa de la bendición de Dios. Por el contrario, la que produce espinas y abrojos es desechada y cerca está de la maldición, y terminará por ser quemada (Heb 6,4-8).

Cuando Simeón predice a la Madre de Jesús la "caída" de muchos en Israel, no parece que pueda estar pensando en un posterior "levantamiento", y aquí reside precisamente la estridencia del término ἀνάστασιν en Lc 2,34a. Para la mayoría de los autores resulta bastante claro que la expresión πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν se refiere a dos grupos distintos, e igualmente parece claro que la voz ἀνάστασιν "no encaja en la metáfora"

---

de los malvados. Veámoslo. En Miq 7,8, el Israel que confía en Yahvé habla a sus enemigos: "No te alegres de mí, enemiga mía, porque si caigo, me levantaré, y si estoy postrada en tinieblas, Yahvé es mi luz". Los otros dos textos, si bien hablan de caer y levantarse, distinguen claramente entre la caída irremediable del malvado y la del justo que es levantado por Yahvé, como indicaba el texto citado de Miqueas: "Siete veces cae el justo, pero se levanta, mientras los malvados se hunden en la desgracia" (Prov 24,16). En Ecl 4,10 —después de afirmarse que "más valen dos que uno solo" (v. 9)— se dice: "Pues si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo que cae, que no tiene quien lo levante!" Cf. Sal 18,39; 140,11; Jr 8,4-5. La caída de los rebeldes y malvados, según aparece a lo largo de todo el AT, no permite pensar en el "levantamiento".

[46] W. Michaelis, *a. c.*, 165. Cf. M. Black, *Romans* (NCent; London 1973 [reimp. 1984]) 143, el cual observa que la "caída" bíblica "implica destrucción final".

de la caída, como indicaba I. H. Marshall[47]. El trasfondo semítico que se oculta sin duda tras el estridente vocablo, mostrará —creemos— su justo significado. Pero antes de analizar este transfondo debemos exponer brevemente un aspecto que consideramos de la mayor importancia para nuestro estudio.

4. *Las ramas caídas*

Los capítulos 9-11 de la carta de san Pablo a los Romanos ofrecen una reflexión sobre la caída de Israel muy cercana a lo que leemos en el himno y la profecía de Simeón. Estos capítulos se han visto a veces como una especie de "excursus", escrito separadamente; pero la mayoría de los estudiosos actuales opinan con razón —según observa A. Feuillet— "que son muchos los vínculos existentes entre Rom 9-11 y los capítulos anteriores". Al comienzo de la carta, el Apóstol presenta el Evangelio de Dios como el cumplimiento de todo el AT (1,1-2), y más adelante habla de la infidelidad judía que, paradójicamente, no hace sino poner de manifiesto la fidelidad de Dios a sus promesas (3,3-5). "Todo aquello que no resulta de por sí evidente —sigue diciendo A. Feuillet— habrá de ser demostrado: esta demostración es lo que nos aporta Rom 9-11"[48]. El Apóstol comienza su explicación diciendo que siente "una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón" (9,2), y el motivo no es otro que el amor a sus hermanos judíos, los cuales "tropezaron contra la piedra de tropiezo" (9,32). Más adelante (11,11) san Pablo se pregunta: "¿Acaso han tropezado para que cayesen (ἵνα πέσωσιν)?", y responde: "¡De ningún modo!, sino que su caída (παράπτωμα) ha traído la salvación a los gentiles". Estas palabras, que primero niegan y luego afirman la caída, resultan en principio contradictorias. ¿Acaso la caída a que se refiere el Apóstol no tiene ese sentido

---

[47] Cf. *supra*, n. 17.

[48] Los dos párrafos entre comillas pertenecen a A. Feuillet, "La situación privilegiada de Israel en su rechazo de Cristo según la Epístola a los Romanos (capítulos 9-11)": *ScrTh* 15 (1983) 35. Sobre este punto pueden consultarse los siguientes trabajos, entre otros muchos: S. Lyonnet, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos. Series altera: De predestinatione Israel et Theologia Historiae. Rom 9-11*, (Romae 1962); L. M. Cambier, "L'Histoire et le salut dans Rom 9-11": *Bib* 51 (1970) 241-252; P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans* (London 1971); R. Jewet, "Romans as an Ambassadorial Letter": *Interp* 36 (1982) 5-20; A. Maillot, *L'épître aux Romains. Épître de l'Oecuménisme et Théologie de l'Histoire* (Paris-Genève 1984).

de "perdición" que constatamos a lo largo de la Biblia? En Rom 11,22 san Pablo nos saca de dudas, puesto que habla de la bondad de Dios con los gentiles y de "la severidad de Dios con los que cayeron (πεσόντας)". Mas esta "severidad", que subraya el sentido trágico de la caída, señalada anteriormente dos veces (11,11.12), parece contradecir la suavidad del v. 11, que sugiere incluso la negación de la caída. Si la caída de Israel es reiteradamente afirmada, ¿cómo es posible decir al mismo tiempo: "¡De ningún modo!" (μὴ γένοιτο)? Una lectura más atenta del pasaje mostrará que no existe tal contradicción.

En Rom 11,1 leemos la misma negativa de san Pablo: "¡De ningún modo!" (μὴ γένοιτο), después de preguntarse: "¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?"[49]. No, efectivamente, pues el Señor es fiel a sus promesas: "Dios no ha rechazado a su pueblo, en quien de antemano puso sus ojos" (11,2). La caída de aquellos judíos infieles, que han rechazado al Mesías, que "se endurecieron" (11,7), lejos de provocar la caída de Israel, ha mostrado la fidelidad de Dios a su pueblo. Anteriormente, el Apóstol ya indicó que la palabra de Dios "no ha caído" (οὐχ ... ἐκπέπτωκεν: 9,6), pues sus promesas han sido cumplidas precisamente en Cristo, descendiente de Israel "según la carne" (9,5). En efecto, la palabra de Dios no ha caído, y esto significa que el pueblo de Israel permanece: "Subsiste un resto elegido" (11,5). El verdadero Israel no ha caído; más bien se ha visto purificado de aquellos que no eran dignos de llamarse "Israel", "pues no todos los descendientes de Israel son Israel" (9,6). Aquéllos que han caído, que se llamaban judíos sin serlo, en realidad son —en palabras del libro del Apocalipsis— "sinagoga de Satanás" (Ap 2,9; 3,9). Por el contrario, el verdadero Israel, "el Israel de Dios" (Gál 6,16), "los hijos de la Promesa" (Rom 9,8; Gál 4,28), permanecen[50]. Esta

---

[49] La misma expresión μὴ γένοιτο se halla repetidas veces a lo largo de la carta. Además de los dos lugares indicados del c. 11, y más o menos con el mismo sentido de acentuar la fidelidad de Dios, tenemos 3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13 y 9,14. Por lo que respecta a este acento del Apóstol en la fidelidad de Dios al pueblo de Israel, conviene destacar, como justamente hace G. Wagner, "The Future of Israel: Refections on Roman 9-11", en W. H. Gloer (ed.), *Eschatology and the New Testament. Essays in Honor of G.R. Beasley-Murray* (Peabody 1988) 91, comentando Rom 11,1, que "en su propia persona Pablo proporciona una prueba de que Dios no ha rechazado a su pueblo". Cf. también J. Radermakers / J.-P. Sonnet, "Israël et l'Église": *NRTh* 107 (1985) 682, que hablan de san Pablo como "el testigo de la gracia siempre ofrecida a Israel".

[50] Cf. K. Kertelge / G. Schneider, *The Epistles to the Romans and Galatians*

paradoja de la "caída" de Israel, que a la vez "no es caída" de Israel, aparece explicada por san Pablo con una imagen llena de fuerza expresiva, la del olivo y las ramas tronchadas.

La imagen del olivo como símbolo de Israel no es del todo nueva, pues aparece en el libro de Jeremías:

> "Olivo (LXX: ἐλαίαν) frondoso, lozano, de fruto hermoso" te había puesto Yahvé por nombre. Pero al ruido de un gran estrépito, le ha prendido fuego, y se han quemado sus ramas (LXX: οἱ κλάδοι αὐτῆς). Yahvé Sebaot, que te plantó, te ha sentenciado, dada la maldad que ha cometido la casa de Israel y la casa de Judá exasperándome por incensar a Baal (Jr 11,16-17)[51].

En Rom 11,16-24 san Pablo llama también "olivo" (ἐλαία) a Israel (vv. 17.24), e incluso le da el nombre de "olivo cultivado" (καλλιέλαιος) (v. 24), en contraposición a los gentiles, llamados "olivo silvestre" (ἀγριέλαιος) (vv. 17.24). Israel es el olivo que Yahvé plantó y que ha sido infiel; por lo cual será castigado, como leemos en Jr 11,17 y como el mismo san Pablo afirma al referir "la severidad de Dios con los que cayeron" (v. 22), a quienes "no perdonó" (v. 21). Mas el Apóstol es muy cuidadoso en distinguir entre la fidelidad de Dios, que sostiene a Israel, y la maldad de la mayoría de sus miembros, que los hará dignos del castigo. Por eso habla del olivo, que es Israel, como de algo inconmovible y "santo" (v. 16); en cambio, se refiere a los judíos incrédulos hablando de "las ramas" (οἱ κλάδοι) que "fueron desgajadas" (vv. 17.19.20).

En este pasaje paulino, el centro de atención lo constituye sin duda la primacía de Israel sobre los gentiles. El propósito de san Pablo, haciendo uso de la expresiva imagen del olivo, "es mostrar —como justamente observa S. C. Guthrie— que el pueblo de Dios no es la comunidad cristiana *en lugar de* la comunidad judía, sino Israel y la Iglesia *a la vez*"[52]. El Apóstol no pone el acento en las ramas caídas del árbol de Israel, sino más bien en el árbol mismo, cuya "raíz es santa" (v. 16) y donde los

---

(NTSR 6; London 1972 [reimp. 1977]) 123, que al comentar Rom 9-11 señalan: "La histórica elección de Israel por Dios no queda cancelada simplemente, sino que permanece efectiva en el presente". Es importante observar que la distinción entre el verdadero Israel y los israelitas que ya no merecen este nombre recorre todo el NT.

[51] El símbolo del olivo aparece también en Zac 4,3.11, para referirse a los dos Ungidos (v. 14), imagen recogida en Ap 11,4.

[52] S. C. Guthrie, "Romans 11:25-32": *Interp* 38 (1984) 286.

gentiles, una vez que fueron "cortados del olivo silvestre" (v. 24), "han sido injertados" (vv. 17.19.24) y hechos partícipes "de la raíz y de la savia del olivo" (v. 17)[53].

II. CAÍDA Y "MANTENIMIENTO" EN ISRAEL

Ante la presencia del Mesías en este mundo, el oráculo de Simeón anuncia que será: εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ (Lc 2,34a). Ya hemos indicado el sentido inclusivo del vocablo πολλῶν, su equivalencia a "todos" en Israel[54]; ahora queremos llamar la atención sobre la conjunción καί, que viene a corroborar la distinción entre las dos realidades expresadas con πτῶσιν y ἀνάστασιν. "El καί que separa πτῶσις y ἀνάστασις —observa A.Feuillet— es disyuntivo; en otras palabras, significa que no son unas mismas personas las que caen y después se levantan"[55]. Por otra parte, hemos comprobado que la contraposición "caer-levantarse" no es familiar en la Sagrada Escritura. Por el contrario, tiene un gran apoyo en el pensamiento bíblico, y haría perfecto sentido en el texto de Lc 2,34a, la contraposición "caer-mantenerse". Así, en el pasaje del olivo y las ramas caídas, el Apóstol dice a los gentiles:

> Por su incredulidad fueron desgajadas, mientras que tú por la fe te mantienes (ἕστηκας) (...) Considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron (πεσόντας), bondad contigo, si es que te mantienes (ἐπιμένῃς) en la bondad (Rom 11,20.22).

En contraposición a "ser desgajados", "caer", referido a los judíos incrédulos, san Pablo habla de "mantenerse" con relación a los gentiles, y curiosamente lo hace utilizando dos verbos distintos: ἵστημι y ἐπιμένω. El segundo de ellos expresa claramente la idea de "permanecer", mas el primero tiene un campo semántico bastante más amplio; por lo que se

---

[53] Cf. D. G. Johnson, "The Structure and Meaning of Romans 11": *CBQ* 46 (1984) 100, que a propósito de la imagen del olivo en Rom 11 subraya la idea paulina de la permanencia de Israel y añade: "La prominencia de la raíz deja esto abundantemente claro".

[54] Cf. *supra*, n. 13.

[55] A. Feuillet, "L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon (Lc 2,35a)", en *A la Rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8; Le Puy 1961) 246.

refiere al NT, posee estos valores: como transitivo, "colocar", "establecer", y como intransitivo, "estar o ponerse en pie", "pararse"[56]. El texto de Rom 11,20, al igual que otros en el NT, pone de manifiesto que el verbo ἵστημι no sólo puede traducirse por "estar en pie", sino también por "mantenerse", que en realidad no son conceptos tan lejanos entre sí. Este valor de ἵστημι, en el pasaje paulino citado, hace pensar en el sustrato semítico de dicho verbo, que principalmente responde a las voces hebreas עמד y קום, muy cercanas entre sí y que en arameo se reducen a una sola, קום, que asume la mayor parte del campo semántico de עמד, inexistente en dicha lengua. Los LXX traducen la raíz verbal קום por muy diversos términos, y de modo particular por el verbo correspondiente al misterioso ἀνάστασιν de Lc 2,34a[57].

1. *Sustrato semítico de* ἀνάστασις

El recurso al sustrato semítico para intentar esclarecer oscuridades del texto griego del NT no es un capricho de estudiosos. Tengamos presente, como recuerda M. Silva, que el NT se desarrolló "en una comunidad bilingüe o plurilingüe, cuya lengua materna era el arameo (según algunos, hebreo), pero que usó el griego, el lenguaje comercial de la época, en una medida considerable". A esto debe añadirse que la Septuaginta, "con su peculiar colorido semítico, era muy familiar a los escritores del NT". Con estos presupuestos, se comprende la conclusión del citado autor: "Este

---

[56] El verbo ἐπιμένω, de la misma raíz que μένω, significa igualmente "permanecer". Cf. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Rome ^{3}1978) col. 489, que le reconoce este valor: "Maneo, permaneo" (véase también W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [trans. and adap. by W. F. Arndt / F. W. Gingrich / F. W. Danker; Chicago-London ^{2}1979] 296). Sobre el valor de ἵστημι véase J. H. Moulton / G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (Grand Rapids 1963) 307-308; F. Zorell, *o. c.*, col. 622-624; W. Bauer, *o. c.*, 381-382.

[57] Sobre el vocablo ἀνάστασις en los LXX véase *supra*, n. 30. De todos los términos griegos que en los LXX traducen la raíz קום, ἀνίστημι es el más habitual (en 377 ocasiones), y en segundo lugar ἵστημι (130 veces). Por lo que respecta al verbo עמד, constatamos que es traducido prioritariamente por ἵστημι (378 veces), y en segundo lugar por ἀνίστημι (en 39 ocasiones). Es fácil comprobar que קום y עמד, prácticamente, ocupan un mismo campo semántico. No son pocos los verbos griegos que en los LXX corresponden a la vez a las dos raíces verbales, y especialmente llama la atención μένω (el verbo griego habitual para indicar la permanencia), que en los LXX traduce 14 veces la voz עמד y otras 14 la voz קום.

doble sustrato bilingüe, puede suponerse, dejó su huella en el griego del NT" [58]. Pensamos que la presencia de ἀνάστασιν en Lc 2,34a da fe de esta "huella" y viene a corroborar "el carácter fuertemente semítico" —según palabras de P. Benoit— de los dos primeros capítulos del evangelio de Lucas [59].

H. Sahlin, que ha supuesto un proto-Lucas semítico para Lc 1-2, manifiesta que en Lc 2,34a "se presenta particularmente dificultosa la retraducción"; sin embargo, este autor supone con acierto las raíces verbales נפל y קום detrás de los vocablos πτῶσις y ἀνάστασις, comentando: "La llegada del Mesías significa una grande división: algunos "subsistirán", los demás "caerán", es decir, no se podrán salvar" [60]. Pero debemos preguntarnos: ¿Tiene justificación explicar ἀνάστασις con el verbo "subsistir"? Creemos que sí, como podrá comprobarse a continuación.

En su gramática del arameo palestinense, G. Dalman explica la existencia de "sustantivos formados con la preformativa מ, que provienen de infinitivos *peal*". Uno de estos sustantivos, de la raíz קום, se escondería tras ἀνάστασις: מקמה, y otro, de la raíz נפל, tras πτῶσις: מפלה [61]. Por lo que respecta a la voz קום, como hemos dicho, en arameo comparte en gran medida el campo semántico del verbo hebreo עמד, y sus significados fundamentales son "estar en pie", "permanecer", "perseverar" [62]. Este

---

[58] M. Silva, "Semantic Borrowing in the New Testament": *NTS* 22 (1975-76) 104. Sobre los distintos tipos de semitismos en el NT véase J. Carmignac, *La naissance des Évangiles Synoptiques* (Paris 1984) 25-50.

[59] P. Benoit, rec. a H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur Protolukanischen Theologie* (ASNU 12; Uppsala 1945) en *RB* 54 (1947) 288, respecto a Lc 1-2 reconoce que "el carácter fuertemente semítico de estos dos capítulos es notorio", y añade que "muchos ya han propuesto reconocer en ellos la traducción de algún documento semítico".

[60] H. Sahlin, *o. c.*, 269. Para establecer el posible texto semítico tras la expresión εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν, se remite a R. A. Aytoun, "The Ten Lucan Hymns of the Nativity in their Original Language": *JTS* 18 (1916-17) 187, que ofrece esta versión: לנפילה ולתקומה, donde leemos dos sustantivos de las raíces נפל y קום, y en cuanto al segundo debemos destacar su significado de "mantenimiento". Cf. F. Zorell (ed.), *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Romae 1984) 908, que concreta así el valor de תקומה: "posición firme, facultad de resistir".

[61] G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (Leipzig ²1905 [reimp. con su *Aramäische Dialekproben*; Darmstadt 1960]) 168-171.

[62] Para los distintos valores de עמד y קום, véanse: W. Gesenius, *Hebrew and*

valor de קום se constata fácilmente en multitud de textos; un ejemplo claro lo tenemos en el Targum de Job:

> Presta oído a esto, Job, párate (וקום) y medita en el poder de Dios (11Q tg. Job 29,5).

El texto masorético dice así:

> Presta oído a esto, Job, párate (עמד LXX: στῆθι) y observa los prodigios de Dios (Job 37,14).

Vemos claramente la correspondencia entre el קום arameo y el עמד hebreo, que los LXX han traducido con ἵστημι. Y estas correspondencias podemos descubrirlas sin necesidad de salir del NT, donde encontramos varias citas del AT en que aparecen —al igual que en los LXX— los verbos ἀνίστημι y μένω [63].

Con el verbo ἀνίστημι, que ciertamente significa "levantar o levantarse" [64], descubrimos varias citas veterotestamentarias en el NT. El texto de Dt 18,15, donde se dice que "un profeta (...) te suscitará (יקים לך LXX: ἀναστήσει σοι) Yahvé tu Dios", lo leemos en el libro de los Hechos: "Moisés efectivamente dijo: Un profeta os suscitará (ὑμῖν ἀναστήσει) el Señor vuestro Dios" (Hch 3,22; cf. 7,37). En 1 Cor 10,7, con las palabras de los LXX, san Pablo recoge el texto de Ex 32,6: "Y se sentó (וישב LXX: καὶ ἐκάθισεν) el pueblo a comer y beber y se levantaron (ויקמו LXX: καὶ ἀνέστησαν) para divertirse". La idea de "levantar o levantarse" que expresa ἀνίστημι, como vemos, refleja ese valor de קום traducido prioritariamente en los LXX por dicho verbo griego. Sin embargo, la raíz עמד posee también este mismo valor de קום, y el NT da

---

Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures (trans. by S. Prideaux Tregelles; Grand Rapids 1949) 637-638, 727-728; F. Brown / S. R. Driver / C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic* (Oxford 1951) 763-765, 877-879; L. Koehler / W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden 1953) 712-713, 831-833; E. Vogt, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum* (Roma 1971) 147-149; F. Zorell (ed.), *Lexicon Hebraicum*, 606-607, 717-719.

[63] Podemos añadir las citas que contienen el verbo ἵστημι: en Mt 18,16 y 2 Cor 13,1 se cita Dt 19,15, donde dicho verbo corresponde a קום, y en Hch 7,33 se cita Ex 3,5, donde corresponde a עמד.

[64] Cf. W. Bauer, *o. c.*, 70, que concreta así el valor de ἀνίστημι: trans. "levantar, erguir, elevar", intr. "elevarse, ponerse en pie, levantarse". Véase también F. Zorell, *Lexicon Graecum*, col. 119-120.

fe de ello. El tercero de los textos del AT que en el NT aparecen citados conteniendo el verbo ἀνίστημι corresponde precisamente a la voz עמד [65]. "Isaías dice: estará la raíz de Jesé: el que se levanta para guiar a los pueblos (ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν)..." (Rom 15,12). Y en el libro de Isaías se lee lo siguiente: "Y estará en aquel día la raíz de Jesé, que se levanta como estandarte de pueblos (אשר עמד לנס עמים LXX: ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν)..." (Is 11,10).

La cercanía de קום y עמד se muestra también palpable en los dos casos siguientes. En su segunda carta a los Corintios, san Pablo cita Sal 112,9, que dice: "A manos llenas dio a los pobres, su justicia permanece para siempre (עמדת לעד LXX: μένει εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος)". El texto paulino afirma: "Como está escrito: Repartió a manos llenas; dió a los pobres; su justicia permanece para siempre (μένει εἰς τὸν αἰῶνα)" (2 Cor 9,9). Vemos aquí que μένω, el verbo habitual en griego para expresar la idea de "permanecer", es reflejo del correspondiente hebreo עמד. Sin embargo, en el otro lugar del NT en que aparece μένω dentro de una cita del AT, la idea de permanecer está reflejando el verbo hebreo קום: "Se seca la hierba y la flor cae (ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν), pero la palabra del Señor permanece para siempre (μένει εἰς τὸν αἰῶνα)" (1 Pe 1,24-25). Leemos aquí Is 40,8, donde los LXX hablan también de "caer", con el mismo verbo compuesto de πίπτω que leemos en 1 Pe, en contraste con "permanecer", justamente la contraposición que presenta Lc 2,34a hablando de πτῶσις y ἀνάστασις:

> Se seca la hierba, se marchita la flor (יבש חציר נבל ציץ LXX: ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν) y la palabra de nuestro Dios permanece para siempre (יקום לעולם LXX: μένει εἰς τὸν αἰῶνα) (Is 40,8) [66].

---

[65] En Mt 22,24, donde se hace alusión a Dt 25,5 sobre la ley del levirato, encontramos también el verbo ἀνίστημι (para expresar la idea de "suscitar" descendencia), pero que no corresponde al texto veterotestamentario.

[66] La idea de "caer", que los LXX expresan con ἐκπίπτω, aparece también en el texto hebreo, si bien con el verbo נבל (marchitarse). Respecto a la equivalencia hebrea de ἀνάστασις en los LXX, cf. *supra*, n. 30. A las dos citas del AT que se recogen en el NT, conteniendo el verbo μένω, podemos añadir las otras dos en que aparece ἐμμένω (verbo que en los LXX, curiosamente, nunca traduce עמד), y 9 veces (de un total de 12) corresponde a קום, con claro sentido de "mantener, o mantenerse", "permanecer" (Nm 23,19; Dt 19,15; 27,26; Is 7,7; 8,10; 28,18; Jr 44 (LXX:51), 25[bis].28). En Heb 8,9 se cita Jr 31 (LXX:38),32, donde se habla de los judíos que "no permanecieron" (οὐκ ἐνέμειναν) en la alianza (los LXX y Heb coinciden en la expresión, mientras

Este texto isaiano hace pensar sin duda en este otro de Sal 102:

> Mis días son como la sombra que declina, y yo como el heno me seco (כעשב איבש LXX: ὡσεὶ χόρτος ἐξηράνθην). Mas tú, Yahvé, permaneces para siempre (לעולם תשב LXX: εἰς τὸν αἰῶνα μένεις) (Sal 102,12-13).

Según los dos últimos textos citados, llamativamente paralelos, aparecen como sinónimos dos verbos hebreos que, en principio, se diría que son completamente opuestos: קום (que sobre todo tiene el significado de "levantar, o levantarse") y ישב (que principalmente significa "estar sentado o sentarse"). En el texto de Ex 32,6, citado en 1 Cor 10,7, vimos cómo se enfrentaban ambas voces hebreas: "Se sentó" el pueblo... "Se levantaron". Ahora comprobamos que el verbo קום puede significar exactamente lo mismo que su hipotético contrario, ישב. Ambos términos hebreos confluyen al expresar el concepto de "permanecer", que no es extraño en el caso de ישב, y menos aún en el de קום, como muestra la traducción de los LXX, donde comparte con עמד, mitad por mitad, el campo semántico del verbo griego μένω [67].

La raíz קום posee, ciertamente, valores muy diversos, mas la idea de "permanecer", "mantenerse", está entre las principales expresadas por קום, y no es preciso buscar mucho para encontrar textos bíblicos y extrabíblicos que lo confirmen. A modo de ejemplo, veamos dos pasajes de la

---

que el TM dice הפרו, "rompieron"). Y en la carta a los Gálatas san Pablo cita Dt 27,26, donde leemos el verbo קום en forma *hifil*, que tanto el Apóstol como los LXX traducen por ἐμμένω: "Maldito el que no permanezca en (אשר לא־יקים LXX: ὅς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν) las palabras de esta ley poniéndolas en práctica", texto que san Pablo ofrece en Gal 3,10 con la misma expresión ὅς οὐκ ἐμμενει de los LXX.

[67] Sobre la cercanía de los verbos קום y עמד, véase *supra*, n. 57. En cuanto al verbo ישב, constatamos que en los LXX es traducido por μένω —además del lugar citado— en Gn 24,55; Sal 9,8 y Zac 14,10; en Sal 61,8 es traducido por διαμένω, y en Is 44,13 por ἵστημι. En Sal 9,8, donde leemos que Yahvé לעולם ישב (expresión similar a las citadas de Is 40,8 y Sal 102,13 y que los LXX traducen con las mismas palabras: εἰς τὸν αἰῶνα μένει), podríamos traducir —como suele hacerse— "el Señor se sienta para siempre", y el significado de "sentarse" hace perfecto sentido en el texto, dado que el salmista menciona a continuación "el trono" de Dios, que ciertamente sugiere la imagen de "sentarse"; los LXX, sin embargo, no han traducido ישב por καθίζω (sentarse), sino por μένω (permanecer), y la razón pudiera ser que quisieran evitar el antropomorfismo de imaginar a Dios sentado, hablando entonces de "permanecer"; en cualquier caso, estar sentado "para siempre" no es algo distinto de "permanecer", y queda claro, por otra parte, que los verbos ישב y קום, como muestran los textos indicados, coinciden al expresar la idea de permanencia.

Escritura, uno perteneciente al primer libro de Samuel, y el segundo a la sección aramea del libro de Daniel:

> Samuel dijo a Saúl: "Has actuado como un necio. Si hubieras cumplido el mandato que Yahvé, tu Dios, te dio, Yahvé habría afianzado tu reinado sobre Israel para siempre. Pero tu reinado no permanecerá (לא־תקום LXX: οὐ στήσεται)" (1 Sm 13,13-14).

> En tiempos de estos reyes, el Dios de los cielos hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él permanecerá por siempre (והיא תקום לעלמיא LXX: καὶ αὐτὴ στήσεται εἰς τὸν αἰῶνα - Teod.: καὶ αὐτὴ ἀναστήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας) (Dn 2,44).

La versión griega de Teodoción, en este pasaje arameo del libro de Daniel, muestra la posibilidad de traducir inadecuadamente con el verbo ἀνίστημι el claro sentido de "permanecer" que tiene con frecuencia el verbo קום. Y no sólo en la Sagrada Escritura, sino también en la literatura extrabíblica, como muestran los siguientes ejemplos, el verbo arameo קום puede significar "permanecer":

> Y cuando esta carta llegue a ti, no permanezcas (אל תקום) ahí, baja en seguida a Menfis (...) Cuando los judíos los lleven (abrigos y mantos) ante Arsames (...) diciendo que renuncies a tu petición (...) tras sus palabras no permanezcas (אל תקום) ahí, baja en seguida y en seguida bájame un abrigo en tu mano a Menfis (Cowl 42,7)[68].

> Y yo, Simeón, hijo de Pinjás, garantía y seguridad para ti, y es firme (= permanece: וקים) lo que está en el documento (Mur 28 ar 9-10)[69].

No es necesario insistir más en el valor de קום como expresión de la idea de permanecer; únicamente debemos comprobar más de cerca la posibilidad de que la voz ἀνάστασιν, de Lc 2,34a, corresponda justamente, por un defecto de traducción, a este valor de קום.

---

[68] Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923) 142. En p. 143 se indica así el significado de תקום en este lugar: "Estar inmóvil", es decir: "Demorarse".

[69] Cf. J. A. Fitzmyer / D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C.-Second Century A.D.)* (BibOrPont 34; Rome 1978) 150. Cf. E. Vogt, *o. c.*, 148, donde se ofrecen diversos ejemplos de קום con sentido de permanecer.

2. *Un comentario de Fray Luis de León*

En el libro de Job encontramos un pasaje donde concurren los verbos עמד y קום, para expresar ambos la misma idea, y donde se comprueba con claridad la cercanía de estas dos voces hebreas:

> Tal es la suerte de los que se olvidan de Dios, y la esperanza del impío se desvanecerá. Su confianza no es más que un hilo, y tela de araña su seguridad. Se apoya sobre una casa que no se sostiene (ולא יעמד) se agarra a ella, sin que tenga consistencia (ולא יקום) (Job 8,13-15).

En los LXX, como sucede en la versión española citada, que es la de E. Nácar / A. Colunga, las dos expresiones hebreas han sido traducidas por verbos sinónimos: οὐ μὴ στῇ y οὐ μὴ ὑπομείνῃ, leyendo en ambos casos la idea de "no mantenerse", "no permanecer", que es claramente la exigida por el contexto[70]. En cambio, en su exposición del libro de Job, Fray Luis de León hace la siguiente traducción, intencionadamente literal:

> Ansí caminos de todos los que olvidan a Dios, y esperanza de falsario perecerá. Despreciará su desatino, y casa de araña su fiucia. Estribará sobre su casa, y no estará (ולא יעמד); trabará en ella, y no levantará (ולא יקום).

Comprobamos que קום es traducido por "levantar", el significado más frecuente de esta raíz hebrea. Sin embargo, en su comentario Fray Luis de León cuenta con los dos posibles valores del verbo, "levantarse" y "permanecer". He aquí sus palabras:

> *Estribará sobre su casa, y no estará; trabará en ella, y no levantará.* Que se puede entender, o de lo que acontece a la araña en el edificio de su tela, o de lo que les aviene a los que en ella son presos. De éstos dice que, en metiendo en ella el pie, caen luego, y, en estribando para tenerse, les falta el suelo engañoso, y si asen de ella para levantarse, quedan atados y sin remedio

---

[70] Cf. P. Dhorme, *Le Livre de Job* (EtB; Paris 1926) 109, que traduce así Job 8,15: "Il s'appuie sur sa maison et elle ne tient pas, il s'y accroche et elle ne résiste pas!", observando: "Los verbos עמד y קום expresan las dos fases de una misma acción". Y este exegeta añade poco después: "Aquí קום llega a ser casi sinónimo de עמד, cuyo sentido de «estar en pie» (y cita 4,16; 30,20) se desarrolla en el de «quedar en el mismo lugar, detenerse» (y cita 14,2; 32,16; 37,14). Quedar en el mismo lugar, esto es, «mantenerse» (en sentido neutro) «resistir»". En cuanto a los verbos griegos usados en los LXX, debemos señalar que ἵστημι traduce עמד y, curiosamente, ὑπομένω (que expresa la permanencia más claramente aún que ἵστημι) corresponde en este caso a קום.

caídos. Y de la araña dice que se desentrañará para añadirle fortaleza, y que para ponerle estribos hilará sus entrañas, y hecho esto, *no estará*, esto es, la tela no tendrá firmeza que dure; y ni más ni menos que *trabará en ella*, esto es, que la fortificará multiplicando los hilos de su tejido, y trabándolos y enredándolos más, *pero no levantará*, esto es, no se hará firme con eso ni permanecerá duradera [71].

Quienes no se apoyan en el Señor quedan "sin remedio caídos"; y por mucho que se fortifique la vanidad, "no se hará firme con eso ni permanecerá duradera". Este comentario del gran clásico castellano no sólo reconoce el valor de "permanecer" del verbo קום, sino que expresa muy bien el sentido de Job 8,15: El que se olvida de Dios no se mantendrá, "no resistirá", como traduce la edición española de la Biblia de Jerusalén: "Se apoya en su morada, y no le aguanta, se agarra a ella y no resiste (ולא יקום)" [72]. En este lugar del libro de Job, con el verbo קום en frase negativa, se dice justamente lo que Simeón anuncia con el término "caída". Mas el anciano habla también de los que sí "se mantendrán", sí "resistirán". He aquí el sentido de ἀνάστασις en Lc 2,34a, en cuyo trasfondo podemos fácilmente suponer la voz semítica קום, esta vez en frase positiva.

3. *"Resistir" en la batalla*

Que el extraño vocablo ἀνάστασις en Lc 2,34a sea traducción defectuosa de un infinitivo de קום que debía haberse traducido por "permanecer, mantenerse", no sería un caso aislado en el griego bíblico. Ya vimos cómo Teodoción empleaba el verbo ἀνίστημι para traducir קום en Dn 2,44, donde es claro el sentido de "permanecer". Pues bien, este mismo fenómeno lo constatamos en otros lugares de la Biblia griega. Veámoslo.

En Sal 1 se habla del desgraciado destino de los impíos, contrapuesto a la felicidad reservada a los justos, que son comparados al "árbol planta-

---

[71] Cf. F. García (ed.), *Fray Luis de León, obras completas castellanas. Prólogos y notas* (BAC 3; Madrid ²1951) 920.

[72] Cf. L. Alonso Schokel / J. L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario* (Nueva Biblia Española; Madrid 1983) 164, que también emplean el verbo "resistir" en Job 8,15, si bien para traducir עמד: "Si uno se apoya en ella, no lo resiste; si se agarra a ella, no lo sostiene". Asimismo, L. Alonso Schökel, etc. (ed.), *Job* (Los Libros Sagrados 8/2; Madrid 1971) 51, ofrecen este lugar del siguiente modo: "Si se apoya en su casa, no lo resiste, si se agarra a ella, no lo sostiene".

do junto a corrientes de agua, que da a su tiempo el fruto, y jamás se amustia su follaje" (v. 3). Del destino eterno del hombre fiel dice el Salmo que "jamás se amustia", es decir, que "permanecerá". Y a continuación el Salmo habla de la suerte de los malvados diciendo que "no permanecerán" (לֹא־יָקֻמוּ). Curiosamente, los LXX traducen esta expresión haciendo uso del verbo ἀνίστημι, "levantarse". La edición española de la Biblia de Jerusalén dice así en este lugar:

> Por eso, no resistirán (לֹא־יָקֻמוּ LXX: οὐκ ἀναστήσονται) en el Juicio los impíos, ni los pecadores en la comunidad de los justos (Sal 1,5).

Aquí se afirma que los malvados no podrán salir bien parados en el Juicio, ni podrán estar en la comunidad de los justos, y por tanto parece adecuado al contexto traducir el verbo קוּם por "resistir" o "mantenerse". Algunos traductores, sin embargo, hablan de "levantarse", siguiendo la interpretación sugerida por el verbo ἀνίστημι de los LXX, como hizo san Jerónimo, el cual traduce así en este lugar: "Ideo non resurgent impii in iudicio neque peccatores in consilio iustorum"[73].

---

[73] También la versión *iuxta Hebraeos* utiliza el verbo "resurgere". En la Vulgata Stuttgartiense se ofrece así Sal 1,5: "Propterea non resurgent impii in iudicio neque peccatores in congregatione iustorum". La *Nueva Biblia Española. Edición Latinoamericana* traduce así este versículo: "En el juicio los malvados no se levantarán ni los pecadores en la asamblea de los justos". Una interpretación semejante de קוּם, en este lugar, la encontramos en la Biblia de F. Cantera / M. Iglesias, donde leemos: "Por eso no han de erguirse los impíos en el juicio ni los pecadores en la asamblea de los justos". Por el contrario, E. Nácar / A. Colunga traducen así Sal 1,5: "Por eso no prevalecerán los impíos en el juicio..."; y esta misma interpretación de קוּם encontramos en la edición francesa de la Biblia de Jerusalén: "Non, au Jugement, les impies ne tiendront pas..." Cf. L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale* I (Namurci 1975) 201, que traduce así Sal 1,5: "Car les impies ne tiendront pas au jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes", y más adelante (p. 217), comentando este verso, explica: "Bien entendido, en el castigo, no hay ninguna distinción que hacer entre «los impíos» y «los pecadores». Todos los «no justos» —ya lo sean por principio o en la práctica— son igualmente considerados". No se trata, por otra parte, de amenazar a los malvados con una simple privación de favores, no dejándoles "levantarse" en el juicio o en la asamblea de Yahvé. Como justamente observa el citado L. Jacquet (p. 216), en este lugar el salmista habla de castigar a los "no justos" y de "excluirlos para siempre de la compañía del todo santa de los tiempos mesiánicos", y este autor remite a textos como Is 65,8-10.13-25; 66,10-11.18-23.

El sentido del Salmo y la posibilidad de que קוּם signifique "permanecer", "mantenerse firme", debieron sin duda de influir en la nueva versión de Sal 1,5 que los monjes benedictinos ofrecen en la edición de la Vulgata de 1959: "Ideo non consistent impii in iudicio..." [74].

Esta idea de "la caída" de los que son infieles a Yahvé, expresada en términos de "ausencia de firmeza", la encontramos también en Lv 26,37, el único lugar de la Biblia hebrea en que aparece el sustantivo derivado de קוּם, תְּקוּמָה, que indica justamente la "facultad de mantenerse firme", y que algunos autores suponen tras el término ἀνάστασις de Lc 2, 34a [75]. En Lv 26,3-13 se proclama la promesa de Dios a quienes le son fieles y guardan sus mandatos: "Yo mantendré mi alianza con vosotros" (v. 9) [76], "seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (v. 12); e incluso se anuncia ya el castigo de sus enemigos, repitiendo por dos veces que "caerán a filo de espada" (vv. 7.8). A partir del v. 14, el texto sagrado describe ampliamente este castigo de quienes rechazan la alianza. De este largo pasaje, veamos el párrafo de mayor interés para nuestro propósito:

> A los que de vosotros sobrevivan yo les infundiré espanto tal en sus corazones, en la tierra de sus enemigos, que el moverse de una hoja los sobresaltará y los hará huir como se huye de la espada, y caerán (וְנָפְלוּ LXX: καὶ πεσοῦνται) sin que nadie los persiga; y tropezarán los unos con los otros, como si huyeran delante de la espada, aunque nadie los persiga; y no podréis resistir (lit. "y no habrá para vosotros mantenimiento": וְלֹא־תִהְיֶה לָכֶם תְּקוּמָה LXX: καὶ οὐ δυνήσεσθε ἀντιστῆναι) ante vuestros enemigos; y pereceréis entre las gentes, y la tierra de vuestros enemigos os devorará (Lv 26,36-38).

El vocablo תְּקוּמָה, de Lv 26,37 ha sido traducido correctamente por los LXX con el verbo ἀνθίστημι (resistir, mantenerse firme), como exige el contexto, que por otra parte resulta enormemente cercano a lo predicho por Simeón en Lc 2,34-35. Gran parte de los israelitas "caerán" por la espada, pero los que sean fieles a la alianza "resistirán". En Lc 2,34a no leemos, ciertamente, el verbo ἀνθίστημι, pero en Lv 26,36-37, dentro de

[74] Así leemos en Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe O.S.B. (ed.), *Biblia Sacra Vulgata Editionis* (Roma 1959).

[75] Cf. *supra*, n. 60.

[76] En Lv 26,9 se hace uso de la raíz קוּם para expresar la fidelidad de Dios a su alianza, que "mantendrá". Aquí se pone en boca de Yahvé la expresión: "Yo mantendré" (הֲקִימֹתִי LXX: στήσω).

un contexto que hace pensar en la predicción del anciano, hemos constatado el sustantivo תְּקוּמָה (mantenimiento) y el verbo נפל (caer), las voces semíticas que corresponden a los vocablos πτῶσις y ἀνάστασις del oráculo de Simeón.

Esta lectura que hacemos del original semítico del texto lucano encuentra confirmación en el siguiente pasaje del libro de los Salmos, donde se habla precisamente de caer y mantenerse (= no caer) en la batalla:

הֵמָּה כָּרְעוּ וְנָפָלוּ וַאֲנַחְנוּ קַּמְנוּ וַנִּתְעוֹדָד (Sal 20,9).

Tenemos aquí contrapuestos los verbos hebreos que significan "caer" y "levantarse", נפל y קוּם, y en este sentido los entendieron los LXX:

αὐτοὶ συνεποδίσθησαν καὶ ἔπεσαν,
ἡμεῖς δὲ ἀνέστημεν καὶ ἀνωρθώθημεν.

La Vulgata, que sigue a la letra los LXX, dice así:

Ipsi obligati sunt et ceciderunt
nos vero surreximus et erecti sumus [77].

Al leer la traducción castellana de E. Nácar / A. Colunga, en este lugar de Sal 20, se tiene la impresión de que tras ella se esconde una intención de conseguir un texto ambivalente, acomodado a los dos posibles valores principales de קוּם. Dice así:

> Estos en carros, aquéllos en caballos, pero nosotros nos acordamos del nombre de Yavé, nuestro Dios. Ellos vacilaron y cayeron (וְנָפָלוּ), pero nosotros nos alzamos (קַמְנוּ) y resistimos (וַנִּתְעוֹדָד) (Sal 20,8-9) [78].

[77] La versión de san Jerónimo *iuxta Hebraeos*, según indica la edición de la Vulgata Stuttgartiense, dice así en Sal 20,9: "Ipsi incurvati sunt et ceciderunt nos autem resurreximus et erecti sumus".

[78] La Biblia de F. Cantera / M. Iglesias vierte Sal 20,9 de modo semejante: "Ellos se desplomaron y cayeron, mas nosotros nos erguimos y mantenemos firmes". Cf. *La Sacra Bibbia* de S. Garofalo, que traduce así este verso: "Loro si piegano e cadono ma noi ci leviamo e stiamo saldi". Por su parte, G. Ceronetti, *Il libro dei Salmi. Versione e commento* (Biblioteca Adelphi 151; Milano 1985) 57, traduce así la segunda parte de Sal 20,9: "Noi saldi immoti alzati". Y en su obra anterior, *I Salmi* (Torino 1967) 37, invierte igualmente el sentido de los verbos קוּם y עוּד con relación a las versiones citadas anteriormente: "Noi siamo in piedi e ci tiriamo su".

Vemos que el verbo קום ha sido traducido por "alzarse", y la forma *hitpolal* de עוד, verbo sinónimo del anterior y que viene a reforzar la misma idea, se traduce por "resistir" [79]. ¿De qué habla el Salmo? ¿De "alzarse" o de "resistir", "mantenerse"? Es claro que no habla de dos grupos de hombres, de los cuales los dos caen pero uno solo se levanta, sino de dos grupos, uno de los cuales cae (es decir, se ve defraudado por las fuerzas en que confiaba), y el otro no cae, sino que se mantiene en pie, firme, seguro. Por eso, en su versión francesa para la Biblia de Jerusalén R. Tournay ha eliminado totalmente la idea de "levantarse" (que supondría una caída previa), rompiendo así con la lectura de los LXX. He aquí su traducción:

> Aux uns les chars, aux autres les chevaux, á nous d' invoquer le nom de Yahvé notre Dieu. Eux, ils plient, ils tombent, nous, debout, nous tenons [80].

Con esta interpretación coincide la que hicieron los monjes benedictinos, encargados de la nueva versión de la Vulgata que se editó en 1959. La antigua expresión de Sal 20,9b: "surreximus et erecti sumus" —al igual que sucediera en Sal 1,5— ha sido cambiada por esta otra: "stamus et permanemus". Y esta lectura del verbo קוּם, exigida claramente por el contexto, ha sido aceptada por no pocos traductores. A título de ejemplo, ofrecemos la versión castellana de P. Franquesa / J.M. Solé:

> Éstos de los carros, aquéllos de los caballos, pero nosotros del nombre de Yahvé, nuestro Dios, nos acordamos. Ellos se doblegaron y cayeron; pero nosotros nos mantenemos en pie y resistimos [81].

---

[79] Cf. F. Zorell (ed.), *Lexicon Hebraicum*, 576, donde se indica que la raíz עוד: "contiene ideas de rodear, volver, repetir, permanecer", y con relación al imperfecto *hitpolal* que leemos en Sal 20,9 ofrece esta traducción: "erecti sumus stamus". Cf. F. Brown / S. R. Driver / C. A. Briggs, *o. c.*, 728, que se refieren a Sal 20,9 observando que la citada forma verbal, en unión con קוּם, se opone a נפל.

[80] R. Tournay, *Les Psaumes* (La Sainte Bible; Paris [2]1955) 127. Cf. L. Jacquet, *o. c.*, I, 493, que traduce así Sal 20,9: "Eux autres, ils fléchissent et s'écroulent; mais nous toujours debout, nous tenons!". Y en su comentario a este texto (p. 500) dice así: "Mientras que, con sus medios impresionantes, los paganos sucumben, Israel resiste y los supera, por el solo poder de Yahvé".

[81] Cf. la edición española de la Biblia de Jerusalén, que dice así en este lugar: "Ellos se doblegan y caen, y nosotros en pie nos mantenemos". Por su parte, la Biblia de S. de Ausejo ofrece esta traducción de Sal 20,9: "Ellos ceden y caen, mas nosotros nos mantenemos y duramos". De modo semejante traduce la *Nueva Biblia Española*: "Ellos se encorvaron y cayeron, nosotros nos mantenemos en pie" (cf. L. Alonso

El origen de la traducción inadecuada de los LXX pudo estar en la idea espontánea de que lo opuesto a "caer" era "levantarse", olvidando que en realidad la oposición que suponía el contexto podía ser la de "caer" y "no caer, mantenerse firme". Y algo semejante le pudo suceder al traductor del muy probable texto arameo o hebreo de Lc 2,34a. Al menos debemos decir que leyendo aquí el binomio caer-permanecer, el término ἀνάστασιν pierde toda su estridencia. Simeón habla de los que caen y los que no caen, perseveran dentro de Israel. Estos son los que creen en Jesús, que por eso forman el verdadero Israel (cf. Flp 3,3) [82].

Al igual que la tala de las ramas estériles —siguiendo la imagen paulina del olivo en Rom 11— no afecta a la integridad del árbol de Israel, que permanece en pie, e incluso se verá rejuvenecido con la incorporación de los gentiles, la "caída" de muchos en Israel no va a afectar a la integridad del pueblo elegido, que "permanece" firme. Es más, lejos de desaparecer, o quedar dañado al menos, por la división, en la llegada del Mesías Jesús —la luz que alumbra a las naciones— el pueblo de Israel ha encontrado su "gloria".

Schokel, *Salmos. Texto oficial litúrgico. Introducciones y notas* (Los Libros Sagrados; Madrid ^{2}1968) 58, que traduce así: "Ellos cayeron derribados, nosotros nos mantenemos en pie"). Resulta de interés la versión italiana de A. Lancellotti, *I Salmi. Versione-Introduzione-Note* (Nuovissima Versione della Bibbia dai testi originali 18/c; Roma 1984) 170, que traduce de este modo Sal 20,9: "Essi sono inciampati e sono caduti, noi ci siamo alzati e siamo rimasti in piedi", pero en su comentario (p. 169) dice que el salmista "anuncia la derrota de los enemigos y la preservación del pueblo elegido".

[82] Cf. P. Pous, "'In signum cui contradicetur' (Lc. 2,34)": *VD* 2 (1922) 34, que aplicando Lc 2,34b a los que rechazan la doctrina de Jesús hace referencia a 1 Jn 2,19, que dice: "Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido (μεμενήκεισαν) con nosotros. Pero sucedió así para poner de manifiesto que no todos son de los nuestros". Este texto, en efecto, resulta cercano al oráculo de Simeón, así como también a la imagen de las "ramas caídas" del olivo de que habla san Pablo en Rom 11, aplicada a los israelitas que en realidad no pueden llamarse tales, pues han dejado de serlo.

JESUS IN EGYPT

A REFLECTION ON MT 2:13-15.19-21 IN THE LIGHT OF THE OLD TESTAMENT

GEORGE M. SOARES-PRABHU SJ
De Nobili College
Pune (India)

Some thirty years ago when I began work on a dissertation on Matthew 1-2, the seminal articles of Muñoz Iglesias taught us the value of reading the Gospels against the background of the Old Testament. His identification of Old Testament antecedents or models for the infancy narratives of Matthew and Luke proved particularly fruitful, and continues to guide exegetes working on these richly crafted stories even today[1]. Since those pioneering days, the exegesis of biblical texts has taken new turns. On the one hand, the historical critical method, moving from the historical moment of redaction criticism (the separation of redaction from tradition) to its literary moment (the apprehension of the "theology" of the evangelist as expressed in the finished text), opened the way for a variety of new achronic literary methods of analysis, ranging from the structuralism to narratology. On the other hand, attention to the historical intent of form criticism led to the elaboration of sophisticated sociological readings of the biblical text that took seriously (in a way that historical

[1] Cf. S. Muñoz Iglesias, "Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes": *EstBib* 16 (1957) 5-36; "El género literario del Evangelio de la Infancia en S. Mateo": *EstBib* 17 (1958) 243-273; and "El Evangelio de la Infancia en S. Mateo", in J. Coppens / A. Descamps / E. Massaux (ed.), *Sacra Pagina*. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica II (Gembloux, Duculot, 1959) 121-149.

criticism failed to do) the concrete social and economic dimensions of its *Sitz im Leben*[2].

I. OBJECTIVE AND METHOD

Both these new lines development, the literary and the sociological, have been used in the recent interpretation of the infancy narratives of the gospel, though neither to any considerable extent. They hold, I believe, much promise[3]. But there is still room for the more traditional methods of interpreting the infancy stories — particularly for the kind of detailed comparison with the Old Testament which Muñoz Iglesias showed us to do. This article, written in honour of this pioneering exegete, attempts to do this for a rather neglected, but, I believe, central episode in the infancy narrative of Matthew, the Flight of Jesus into and his Return from Egypt (Mt 2:13-15.19-21), and it attempts do it in a somewhat usual way. It uses the Old Testament to determine the meaning of the text as it now stands in the gospel, and so brackets out historical questions, as all synchronic methods do. And it gives more attention than is usually done to the original reader meaning of the text, that is, to the way in which the text would have been understood by the community for which it was written. I believe that the significant communication of a religious text like the Bible is not primarily its "author meaning" (what the author intended to say), nor merely its "text meaning" (what the text as a "texture" of words

---

[2] Cf. G. Soares-Prabhu, "The Historical Critical Method: Reflections on its Relevance for the Study of the Gospels in India Today", in M. Amaladoss / T. K. John and G. Gispert-Sauch (ed.), *Theologizing in India* (Bangalore, Theological Publications in India, 1981) 314-367, sp. 321-341, for a survey of these developments in New Testament exegesis.

[3] See the fascinating structural commentary on Matthew's infancy narrative in Daniel Patte, *The Gospel according to Matthew: A Structural commentary on Matthew's Faith* (Philadelphia, Fortress, 1987) 16-42; the stimulating literary-critical reading of Mt 1-2 as the beginning of the gospel by Bernard Brendan Scott, "The Birth of a Reader": *Semeia* 52 (1990) 83-102; the challenging feminist reading of the infancy stories by Jane Scharberg in her *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco, Harper, 1987); and the profoundly disturbing materialist reading of Luke 1-2 offered by Itumeleng Mosala in his *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Grand Rapids, Eerdmans, 1989) 154-172.

actually says), but, what in a sense derives from both, its original "reader meaning" (how the text was understood and handed down by the community for which it was written). It is such a "community meaning" of the story of Jesus in Egypt that this paper intends to explore[4].

To do this it adopts two rather unfamiliar procedures. It (1) uses the Greek rather than the Hebrew text of the Old Testament to study the biblical allusions of the Matthew's narrative; and it (2) refers to Jewish hermeneutical perspectives, exemplified in the Palestinian Targum, to understand how these allusions might have been understood by community for which the Gospel was written. Hopefully such an intertextual reading will not only throw fresh light on the significance of the text studied, but suggest new ways of reading the New Testament in the light of the Old. Before it can be attempted, however, something must be said to justify the procedures it adopts.

1. *Using the Greek Old Testament*

The infancy narrative of Matthew is replete with explicit Old Testament quotations introduced by conspicuous fulfilment formulae. These formula quotations, it is widely agreed, are the work of "Matthew the targumist". Their distinctive text-type (which agrees with neither the Masoretic Text nor the LXX nor any other known version) is best explained as Matthew's own *ad hoc* composition, made in order to adapt the quotations as closely as possible to their respective contexts[5]. But the

---

[4] I have borrowed the useful distinction between author, text and reader meanings from V. S. Poythress, "Analysing a Biblical Text: Some Important Linguistic Distinctions": *ScotJT* 32 (1979) 113-137. Useful insights into the hermeneutical issues involved may be found in R. Panikkar, "The Texture of a Text: in response to P. Ricoeur": *Point of Contact* 2 (1978) 51-66. The recourse to a "community meaning" may be a way out of the dilemma facing the exegete today, forced to choose between an "author meaning" (the goal of historical criticism) which tends to be irrelevant because it is locked up in the past, or a "text meaning" (the goal of literary criticism), which tends to be arbitrary and subjective because it is subject to no clear hermeneutical controls.

[5] So K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala / Lund, Gleerup, 1954) 183-220; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, Brill, 1975) 172-174; W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*

formula quotations are only a small part of Matthew's use of Scripture in his infancy narrative. The whole of the infancy narrative abounds from end to end in biblical allusions. Some of these a will have been inherent in the sources used by Matthew; others have been put in by him. All are part of the communication strategy of the narrative as it now stands. And they achieve their effect, I suggest, by referring not to the Hebrew but to the Greek text of the Old Testament, and by referring to it in a distinctively Hebrew way.

The reason for this is simple. Matthew's gospel (and the sources it uses) were written in Greek for Greek speaking readers. Even though Matthew himself, as his work on the formula quotations shows, could work with a Hebrew text, this can hardly be assumed of the people for whom he wrote. It is possible of course that Matthew wrote for an educated Hellenistic Jewish Christian audience which, though speaking Greek, would have been familiar with the Hebrew Bible; just as, say, Catholic priests in India fifty years ago, whether speaking English, Tamil or Hindi would have been thoroughly familiar with the Latin Vulgate. But this is not likely. The gospel of Matthew is not academic text written (like works of biblical scholarship today) by a polyglot scholar for other polyglot scholars. It addresses the pastoral concerns of a whole Christian community, and of a community moreover that is not primarily Jewish but made up of both Jews and (increasingly) of gentiles [6]. To expect such a community to catch allusions to the Hebrew Bible in a Greek text would, I suggest, be unrealistic. The Hebrew text may have been Matthew's Bible, (though surely not his only Bible) [7]; but it was not the Bible of his church. Biblical allusions would have been understood by Matthew's

(Stuttgart, Kohlhammer, 1969) 88-89; G. M. Soares-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Rome, Biblical Institute, 1976) 104-106. The emerging consensus on Matthew's use of the Old Testament is best formulated in Gundry's words: "Matthew was his own targumist and drew on a knowledge of the Hebrew, Aramaic and Greek textual traditions of the OT" (p. 172).

[6] J. P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* (New York, Paulist Press, 1978) 14. While Meier over emphasizes the gentile component of Matthew's community and is (in my opinion) certainly wrong in taking Matthew to be a Gentile, his advertence to the changing complexion of Matthew's community is illuminating.

[7] See n. 5 above. The probably allusion to Sirach 51:23-29 (LXX) in Mt 11:27-28 would confirm the fact that this Greek version was used by him.

readers only if they echoed the Greek text; and even his formula quotations, though fashioned from the Hebrew, would have made their point in Greek. Knowledge of the Hebrew text would in fact have weakened their impact, because it is not the Hebrew text in its literal meaning that is "fulfilled" in Matthew's narrative, but the free and contextualized Greek translation of it that Matthew gives [8]. The formula quotations may have been composed from the Hebrew, but they make sense only in Greek. Even minimal attention to reader response would suggest, then, that it is the LXX, the official Bible of the Hellenistic Jewish community, and not a proto-Masoretic Hebrew text that must be taken as the referent of the biblical allusions in the infancy narrative of Matthew [9].

2. *Using the Palestinian Targum*

But the Greek Bible would still have been read by Matthew's community with a Jewish mind. This supposes, of course, that the first gospel was written by Hellenistic Jew for a largely Hellenistic Jewish community. The case for this has been well made in the two most recent commentaries on the gospel (both excellent), those of Davies and Allison and of Ulrich Luz [10]. Matthew's intense preoccupation with Jewish issues, his quite evidently Jewish style, even his marked hostility towards his people (a sign of anguish which reflects the special intensity of feeling that only inner family conflicts evoke, for no wars are as savage as civil wars, and no frustration as great as that at a brother's or sister's blindness), make it evident that he was a Hellenistic Jew writing for a largely Hellenistic Jewish community. "Matthew," as J. Christian Beker has said, "is the manual of a Hellenistic Jewish church that is conscious

[8] Soares-Prabhu (n. 5 above) 159-161.

[9] While this is seldom recognized formally, the LXX is in fact frequently used to illuminate the linguistic usage of Matthew's infancy narrative or the use of the Old Testament in it. For two recent examples see M. Oberweis. "Beobachtungen zum AT-Gebrauch in der matthäischen Kindheitsgeschichte": *NTS* 35 (1989) 131-149; and D. Good, "The Word ἀναχωρέω in Matthew's Gospel": *NovTet* 32 (1990) 1-12.

[10] W. D. Davies / D. C. Allison, *The Gospel According to Matthew* I (ICC; Edinburgh, T. & T. Clark, 1988) 7-58; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. Teilband 1 (EKK; Neukirchen / Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985) 62-70.

of its Jewish heritage", even though it is "also self-conscious about the status of the church as the true Israel because Jesus and his new law have fulfilled the ancient promises" [11].

In such linguistically alienated communities, the use of a foreign tongue (be it Greek by Jews or English by Indians) affects one's way of experiencing reality and of articulating one's world, but does not wholly determine it. There are cultural determinants flowing out of the cultural tradition to which one belongs, which will inevitably shape one's perception and one's language (mode of expression), even when one speaks or writes in a foreign tongue. Indians speak and write English as Indians! Matthew thought and wrote like Jew, even when he wrote in Greek. Matthew's largely Jewish community would have understood his Greek text in a Jewish way.

Some indications of the specifics of such a Jewish way of thinking are provided in the paraphrases of the Palestinian Targum to the Pentateuch, particularly in Pseudo-Jonathan (TJI), which is richer in such revealing comments than either the Fragmentary Targum (TJII) or Neophyti 1 (TN) [12]. I shall refer primarily to this targum (TJI) to suggest how the story of the flight of Jesus into and his return from Egypt may have been understood in the Matthean community. For, in spite of linguistic contaminations from Onkelos [13], it contains some of the earliest Palestinian targumic traditions, and appears to be closer to the New

[11] J. C. Beker, "The New Testament View of Judaism", in J. H. Charlesworth, *Jews & Christians: Exploring the Past Present and the Future* (New York, Crossroad, 1990) 60-45, sp. 66.

[12] The dates of these paraphrases vary from the very early to the very late. Cf. P. S. Alexander, "Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures", in Martin J. Mulder, *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, II.1; Assen, Van Gorcum, 1988) 217-252, sp. 219. Since I am interested in them not as possible sources of the Gospel story but as illustrations of a way of thinking, the exact dating of these haggadot is not important, though the ones I shall be using to illustrate the "mind" of Matthew's community will hopefully be reasonably early examples, representative of the kind of midrash current in the Tannaitic period. TJI and TJII will be cited from the 1964 reprint of Brian Walton, *Biblia Sacra Polyglotta* IV (Graz, Akademische Druck & Verlagsanstalt, [rp]1964); TN from the *editio princeps* of A. Díez Macho, *Neophyti I: Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana* I-V (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968-1978).

[13] Díez Macho, introduction to the *editio princeps* of TN (see n. 12 above) 106-128.

Testament than any of the other targumim[14]. How would a Hellenistic Jewish community using the Targum of the Diaspora (the LXX) as its Bible, but still influenced by the kind hermeneutical thinking found in the Palestinian Targum have understood Matthew's story of the flight of Jesus into and his return from Egypt? That is the question this study attempts to answer.

To answer this question, this study adopts a centripetal method. It moves in narrowing circles to survey, first (1) the infancy narrative as a whole, then (2) the form of the particular episode in it that is being studied; and lastly (3) particular place names in the narrative that, in the light of the LXX and the Targum, may throw light on its reader-meaning, that is, on how it might have been understood by Matthew's community. Nowhere is there any attempt at completeness. Too much has been written on the infancy narratives for this to be possible. Rather each step takes up (in an unabashedly eclectic way) only those points which will be of help to determine how the story was perceived by the readers for whom it was written.

II. THE INFANCY NARRATIVE OF MATTHEW

The infancy Narrative of Matthew is made up of Genealogy (1:1-17) followed by five alternating episodes, each a well rounded unit with a clearly defined introduction and (except for the first two) a concluding formula quotation. Three stylized dreams to Joseph (1:18-25; 2:13-15; 2:19-23) alternate with episodes of a story about Herod (2:1-12; 2:16-18). The composition of the narrative may be schematized as follows.

Genealogy (1:1-17)
The Annunciation to Joseph (1:18-25)
Herod and the Magi (2:1-12)
The flight of Joseph into Egypt (2:13-15)
Herod and the infants of Bethlehem (2:16-18)
The return of Joseph from Egypt (2:19-23)

---

[14] M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Rome, Biblical Institute, 1966) 61-62.

These episodes, three of which (the dreams narratives) can be described as scenic narration, and the remaining two (the Herod stories) as straight narratives, have been integrated into a coherent story, interrupted periodically by the author's comments [15]. A comment concludes genealogy (1:17), and one in the form of a formula quotation is found in each of the following episodes except the second (2:1-12). The comments do not interrupt the flow of the narrative, which, it is widely agreed, falls into two parts, corresponding into the two chapters into which the infancy narrative has been divided [16]. The first chapter (which gives no indication whatever of where or when the action takes place) functions as a sort of prologue to the narrative proper, introducing us to the situation presupposed, and to the persons involved in it. Chapter two with is precise notations of time (2:1; 2:13; 2:16; 2:19) and place (2:1.8. 11; 2:13.14.15; 2:16.18; 2:19.20.21.22.23) contains the story proper. The first chapter proposes and resolves the paradox about the messianic identity of Jesus by showing how the Son of God conceived of a virgin can also be the Son of David because he is adopted by the Davidide Joseph. The second chapter resolves the paradox of the lowly history of Jesus, showing how the persecuted and exiled Child is revealed as the Messiah precisely because his flight and exile recapitulates the history of his people [17].

---

[15] I am using here the convenient scheme proposed by Jacob Licht, which classifies all narratives into four narrative modes: (1) straight narrative, which "simply reports a series of events"; (2) scenic narrative, in which the action is broken up into a series of disjointed scenes, each presenting the happenings of a particular place and time largely through direct speech; (3) description, in which "the story teller stops the flow of the action... to tell the audience how persons, places and objects, looked or sounded or smelled"; and (4) comment, through which the author directly or through a character in the story makes an explanatory or moralizing observation on something that has happened. Cf. J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Jerusalem, Magnes Press, 1978) 29-30.

[16] See K. Stendahl, "Quis et Unde? An analysis of Mt 1-2", in W. Eltester (ed.), *Judentum Urchristentum Kirche*. Festchrift für Joachim Jeremias (Berlin, de Gruyter, 1960) 94-105; A. Vögtle, "Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte": *BZ* 8 (1964) 45-58; 239-262, and 9 (1965) 32-49 (sp. 8:247); R. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1979) 50-54; Soares-Prabhu (see n. 5 above) 10-12.

[17] A. Vögtle, "Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2": *BibLeb* 6 (1965) 246-279; and idem (n. 16 above) 248-258.

Krister Stendahl in his seminal article on Mt 1-2 summed up the contents of the two chapters under the title "Quis et Unde"[18], and Raymond Brown elaborated this to read "Quis et Quomodo, Unde et Ibi"[19]. While the "Quis" of Stendahl or the "Quis et Quomodo" of Brown aptly describes the thrust of the first part of Matthew's infancy story (Mt 1), the "Unde" or even the "Unde and Ibi" is inadequate as a description of the second part (Mt 2). It is true, as Stendahl points out, that this chapter abounds in place names, and this might indicate (as Stendahl believes) that it is informing us about the geographical origins ("unde") of Jesus. But origins are not in fact the primary concern of the story. For the place names are all points of arrival or departure. Mt 2 is a narrative not of places but of journeys. Magi journey from the East (Babylon?) to Jerusalem and on to Bethlehem in order to pay Jesus homage (2:1-12); Herod's soldiers (in antithetical contrast) journey to Bethlehem to kill him (2:16-18). Joseph flees with the child and his mother to seek safety in Egypt (2:13-15), and returns when the danger is past to "the land of Israel" (2:19-21), to settle down eventually, in Nazareth (2:22-23). The story is full of sudden, dramatic movement, which parallels the great movements in the confessional history of Israel (as distinct from its critical history)[20]: the wanderings of the patriarchs in their "land of sojourning" (ארץ מגורים) in Canaan, the escape of the Israelites from "the house of bondage" (בית־עבדים) in Egypt, and the return of the Jews from "captivity" (גולה, גלות) in Babylon. It is in this swirl of movement that the heart of Matthew's infancy story is to be found, for through it the identity Jesus and the saving significance his destiny are typologically revealed.

[18] Stendahl (n. 16 above).

[19] Brown (n. 16 above) 53-54.

[20] G. von Rad, *Old Testament Theology* I (Edinburgh, Oliver & Boyd, 1962) 106-108.

III. THE FLIGHT INTO AND RETURN FROM EGYPT

The heart of the narrative is flight of Jesus into Egypt and his return into "the Land of Israel" in Mt 2:13-15 and 19-21[21]. These two interconnected and balancing movements form both the narrative climax and the theological centre of the story. The others two narrations (the coming of the Magi in 2:1-12, the massacre of the infants of Bethlehem in 2:16-18, also connected with one another to form a parallel story line), though each has theological significance of its own, are ultimately meant to prepare for the two episodes which alone feature Joseph, the child and his mother, who have been introduced to us as the key persons of the story in Mt 1.

1. *The Form of the Narrative*

These closely connected episodes are communicated to us in the form of a pair of parallel dream narratives. After the precise and informed study of Robert Gnuse it would be difficult to deny that these dream narratives have been modelled on the Elohist dreams of Genesis (Gen 20:3-7; 31:10-13; 31:24 and specially 46: 2-4), which they resemble "not only in form-critical structure but also in purpose and content"[22]. Their form, like that of the Elohist dreams of Genesis, is that of the auditory message dream, not that of the visual symbolic dreams that we find in the

[21] Verses 22-23, which form an awkward and obviously secondary appendix to the story initiate a new journey; see Soares-Prabhu (n. 5 above) 208-216. While important for the understanding of Matthew's infancy story as a whole, this last journey to Nazareth adds nothing to the episode of "Jesus in Egypt" which ends with the return into the "land of Israel". It will not be dealt with in this study.

[22] R. Gnuse, "Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives": *NovTest* 32 (1990) 97-120, sp. 119. Although Gnuse bases himself expressly on the Hebrew text his conclusions would follow quite as well from the LXX. Indeed formal parallels to a Greek text are best recognized in another Greek text. Matthew or the pre-Matthean author of the dream narratives may have been influenced by the Hebrew text of Genesis in composing his stories, but the readers of Matthew's gospel would have caught their resemblance to the Genesis dreams from similarities to the LXX.

J story of Joseph (37:1-9) or in the book of Daniel (Dan 2 and 4)[23]. Their function, too, like that of the dreams in Genesis, is to provide guidance and motive power for salvation history. The dreams of Joseph in Mt 1-2 (like those of Jacob in Genesis) are not given to encourage or to console the recipient (like the dream of Solomon in 1 Kgs 3:5-15), nor to foretell his or her coming greatness (like the dreams of Joseph in Gen 37), nor to reveal the secrets of the future (like the dreams of Nebuchadnezzar in Dan 2 and 4), nor to reassure a person by a heartening prevision of what is to come (like the dreams of Paul in Acts 18:9-10; 23:11; 27:23-24). They are given as divine directives which mandate an action that will set a chain of saving events in motion[24]. In their form and purpose the dreams of Genesis and of Mt 1-2 are thus unique in the Bible[25].

2. *The significance of the Form*

The form in which they are narrated link the stories of the flight into and the return of Jesus from Egypt to the Old Testament story of the Exodus. For the dream of Joseph directing him to flee into Egypt (Mt 2:13-15) finds its closest parallel in the dream of Jacob (Gen 46:2-4) in which the patriarch is ordered to go down into Egypt, setting in train the series of events which will end with his descendants being led out from Egypt as "great nation"[26]. The allusion to the Exodus in Mt 2 is

[23] Gnuse (n. 22 above) 98-106. Because of this I do not find references to the Joseph story of Genesis proposed by R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982) 22, or by Brown (n. 16 above) 11-112, at all convincing. Such a "Joseph typology" is based merely on the fact that the legal father of Jesus is called Joseph and has dreams. But his name is a historical datum, and the dreams he has are very different from the symbolic dreams of Genesis 37.

[24] Soares-Prabhu (n. 5 above) 224; Gnuse (n. 22 above) 119.

[25] The closest parallel to them is the dream of Paul narrated in Acts 16:9, in which a Macedonian invites him to cross over into Europe. But this, though also a message dream, is, because of its visual imagery, a dream narrative of a different kind, closer to Hellenistic dream narratives than to the Elohist dream narratives of Genesis.

[26] Soares-Prabhu (n. 5 above) 223.

sometimes questioned or played down[27], but it is difficult to see how it can be denied. It is confirmed by several elements in the story.

a) The formula quotation with which the narrative of the flight into Egypt ends (Mt 2:15) explicitly alludes to the Exodus. By quoting Hos 11:1 ("out of Egypt I have called my son") it identifies the Egyptian sojourn of the child Jesus as the fulfilment of the Exodus experience of his people, and Jesus as the embodiment of obedient and faithful Israel (Ex 4:22-23)[28].

b) Joseph is said to have fled into Egypt (Mt 2:14) "at night" (νυκτός). This indication breaks the highly formalized command-execution pattern of the dream narratives in which the execution of the angel's command is described in words that reflect as closely as possible the words of the command itself[29]:

Command (v. 13)	Execution (v. 14)
Ἐγερθεὶς παρέλαβε	ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν
τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ	τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
	νυκτὸς
καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον	καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον,
καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι·	καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου·
μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ παιδίον	
τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.	

That Joseph was warned in a dream during sleep at night is obviously implied in the story. That he was ordered to wake up and get ready for the flight in Egypt is explicitly narrated (hence, ἐγείρειν instead of the usual ἀνίσταναι of the dream narratives of Genesis — see Gen 31:13; 46:5). But Joseph is not commanded to flee by night. Why then does the description of the execution (which normally echoes exactly the wording of the command) have its νυκτός? We have here, I suggest, another

[27] Cf. B. M. Nolan, *The Royal Son of God* (Fribourg, Editions Universitaires, 1979) 88-89; Luz, *Matthäus* (n. 10 above) 127, n. 12.

[28] Davies and Allison, *Matthew* (n. 10 above) 263-264.

[29] Soares-Prabhu (n. 5 above) 224; 232-234.

allusion to the Exodus. For the Exodus from Egypt begins on the night of the Passover, and this night is given great importance in Jewish tradition. The solemnity of this night is commented on in the Hebrew text Ex 12:41-42, emphasized by the LXX, and elaborated with lyric intensity in the Palestinian Targum to the text.

α) In the Hebrew, Ex 12:41-42 offers a short but significant editorial comment on the events of the Passover, which reads as follows:

> At the end of four hundred thirty years, on that very day (בעצם היום הזה), all the companies of the Lord went out from the land of Egypt. A night of vigil, for the Lord (ליל [read לילה] שמרים הוא ליהוה) to bring them out of the land of Egypt. That same night is a vigil to be kept for the Lord by all the Israelites throughout their generations (הוא־הלילה הזה ליהוה שמרים לכל־בני ישראל לדרתם).

β) The LXX, according the punctuation of Swete's B text (which is to be preferred to the edited text of Rahlfs, because it is more natural and less harmonized with the Hebrew) [30], joins the opening word "night" (לילה) of v. 42 to the end of v. 41 and reads: ἐξῆλθη πᾶσα ἡ δύναμις Κυρίου ἐκ Αἰγύπτου νυκτός. Προσφυλακή ἐστι τῷ Κυρίῳ... The Exodus into Egypt is thus explicitly located at night.

γ) TJI keeps only the ליל שמרים of v. 42 of the Hebrew but provides an elaborate commentary on this, identifying this night as one of the four nights mentioned in the "Book of memorials" as nights to be celebrated by Israel. It says:

> Four nights (ארבעא לילוון) are written in the Book of Memorials (בספר דוכרנייא) before the Lord of the world. Night the first (ליליא קדמאה) when he was revealed to create the world (כד אתגלי למברי עלמא); the second (תניינא) when he was revealed to Abraham (כד איתגלי על אברהם); the third (תליתאה) when he showed himself in Egypt (כד איתגלי במצרים), his hand killing all the first born of Egypt and his right hand saving the first born of Israel; the fourth (רביעאה) when he will show himself to liberate the people of the house of Israel from among the peoples (כד אתגלי למפרוק עמא בית ישראל מביני עממיא). And are called nights to be observed for Moses explained and said of it: it is

---

[30] H. B. *Swete, The Old Testament in Greek According to the Septuagint* (Cambridge, University Press, [3]1901) *ad loc.*

> to be observed on account of the liberation which is from before the Lord (נטיר לפורקן הוא מן קדם יי) to lead out the people, the sons of Israel from the land of Egypt (למפקאית עמא בני ישראל מארעא דמצרים). This is the night to be observed (הוא ליליא הדין נטיר) on account of (the preservation) from the destroying angel of all the sons of Israel who were in Egypt (ממלאכא מחבלא לכל בני ישראל דבמצרים) and so for the liberation from captivity of their generations (וכן למיפרקהון מגלוותהון לדריהון).

δ) TJII and TN, which here agree closely with one another, elaborate the paraphrase still further adding more details about the events that occurred on each of these four nights. It is this elaborate paraphrase, which, I suspect, is the earlier version. TJI would then be an abbreviation of TJII and TN which keeps only the beginning of the description of each of the four nights.

We have ample evidence, then for a very early and increasingly elaborate midrashic tradition which pondered on the fact that the Exodus took place at night and found significance in this by associating this night with other crucial nights in salvation history. It is likely that the νυκτός of Mt 2:13 has been influenced by this tradition and invites us to read the story of the flight of Jesus into Egypt at night, as a recapitulation of the great night of the Exodus.

c) This possible allusion to the Exodus is reinforced by the quotation of Ex 4:19 (τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου) in the story of the return from Egypt (Mt 2:19). Whether or not the plural τεθνήκασιν is used in Mt 2:19 because Matthew associates the death of Herod the Great with that of his son Antipater, who according to Josephus was executed five days before his father's death (BJ I.664) [31], there can be no doubt that Matthew is here quoting the LXX of Ex 4:19, which describes the return of Moses from his flight into Midian. Matthew therefore associates the "exile" of Jesus with that of Moses.

We thus have a cluster of diverse images which converge to identify Matthew's story as the recapitulation of the Exodus and of the events associated with it. These images certainly do not form a consistent system. By quoting Hos 11:1 Matthew (2:15) tell us that Jesus relives the Exodus

---

[31] M. Wojciechowski, "Mt 2:20: Herod and Antipater? A supplementary clue to dating the birth of Jesus": *BibNotizen* 44 (1988) 61-62.

experience of his people. But his flight into Egypt "by night" to escape the massacre of children taking place in Judea is in fact an Exodus in reverse[32]. Jesus returning *from* Egypt to the Land of Israel (2:21) goes counter to Moses returning *to* Egypt from exile in Midian: it is not, as the quotation from Ex 4:19 might suggest, a parallel to it. Indeed, strictly, it is not Jesus but Joseph who goes down to Egypt like Jacob (Gen 46:2-4) and who returns from exile with his wife and his child as Moses does (Ex 4: 19). All this is very true. But inconsistencies like these pose problems only for post-enlightenment minds like ours. The targums (or for that matter the Hindu puranas) would not be disturbed by them. They follow a different logic.

The Palestinian targum, for instance, consistently shies away from anonymity, and hastens to give familiar names to persons unnamed or otherwise unknown in the Bible. The Jewish midwives Siphrah and Puah, charged by Pharaoh to kill the male Hebrew children, are identified in TJI and TJII to Ex 1:15 with Jochebed the mother of Moses (cf. Ex 6:20) and Miriam his sister (cf. Ex 15:20). The same targums at Ex 2:13 name the two Hebrews whom Moses finds fighting one another the day after he has killed an Egyptian as Dathan and Abiram (cf. Num 16:1-24). These are unfounded but not wildly improbable conjectures. But when the TJI to Ex 9:20 makes Job the representative of the officials of Pharaoh who listened to Moses' warning about the coming hail storm, and Balaam the representative of the officials who did not listen to him, then we know that we are dealing not just with flights of popular fancy but with a distinctive way of thinking that is unfamiliar to us[33].

---

[32] Patte (n. 3 above) 38.

[33] Job and Balaam appear here because they become, in Rabbinic tradition, along with Jethro, counsellors of Pharaoh (Exod. Rab. 1:9). As such they become types of gentiles, with Job representing the "good pagan", Jethro the proselyte, and Balaam the wicked enemy of Israel; cf. the fascinating study of Judith R. Baskin, *Pharaoh's Counsellors: Job, Jethro and Balaam in Rabbinic Tradition* (Chico, Scholars Press, 1983). The influence of such midrashim on the New Testament is evident in its depiction of Balaam (2 Pet 2:15; Jude 11; Rev 2:14). This reflects the end point of a developing exegetical tradition in which Balaam, who is a tragic hero in the Bible, is transformed into the embodiment of evil and of implacable hostility to Israel. The history of this tradition has been meticulously traced in Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Leiden, Brill, 1961) 127-177, and is summed up in Soares-Prabhu (n. 5 above) 278, n. 216, and 279, n. 219.

The logic of the Targum shown here is, I suggest, a kind of paradigmatic logic which brings together, (as in the structural analysis of myths proposed by Levi-Strauss)[34] parallel elements of salvation history (the great biblical myth) even where they are widely separated by time. This will show why the inconsistencies which bother the exegete today need not have been inconsistencies for Matthew or his community. For them salvation-historically congruent personalities, places and events would (as in the Targum) have fused into one another. Herod would be identified now with Pharaoh, persecuting the Israelites under Moses, now with Laban persecuting Jacob/Israel; Joseph the legal father of Jesus would take the place of the child who is identified now with Jacob, now with Moses. These overlapping allusions would all point to the fact that Jesus relives the foundational experiences of his people, and would invite us to read the seemingly simple stories of the infancy gospels not just syntagmatically as straight surface narratives, but paradigmatically as perspectives on God's action in history seen in depth.

IV. PLACE NAMES IN THE STORY

To catch this depth perspective in the Matthew's story of Jesus in Egypt we must listen to its echoes of the Old Testament. Some of these are given by the place names in the story, which, as we have said, define the journeys which hold the story together. These names are never merely indications of place but always carry a symbolic surplus of meaning, because they refer to significant *topoi* in the history of Israel. Joseph is ordered to flee into Egypt (εἰς Αἴγυπτον). After the death of Herod he is ordered while in Egypt (ἐν Αἰγύπτῳ) to return to the "land of Israel" (εἰς γῆν Ἰσραήλ), as the exiles returned from captivity in Babylon. So Egypt, Israel and (implicitly) Babylon define the narrative space of Matthew's story, and fill it with ghosts of the past. For these *topoi* also determine the confessional history of Israel. According to the sacred tradition which shapes Israel's understanding of its past, its story was determined (1) by its remote origins in the wanderings of the Fathers, which begins at Ur of the Chaldeans, popularly part of "Babylon" (Gen

[34] C. Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", in his *Structural Anthropology* (New York, Doubleday, 1967) 202-228.

11:31); (2) its birth as the covenant people, which begins with the Exodus from Egypt (Ex 6:2-7); and (3) its rebirth (for Israel is a twice born people) in the great return from captivity in Babylon (Isa 48:2). It is this history which lies behind and gives meaning to Matthew's gospel and specifically to its description of the flight of Jesus into Egypt and his return into the "land of Israel" after his sojourn in Egypt.

1. *Into Egypt* (εἰς Αἴγυπτον)

In the Bible Αἴγυπτος is both a place of refuge in distress or danger (1 Kgs 11:40) and a "house of bondage" (Ex 13:3.14; 20:2; Dt 5:6; 6:12; 7:8; 8:14; Jud 6:8; Jer 34(41):13; Mic 6:4). The word thus carries ambiguous associations. This ambiguity is brought out poignantly in two comments on the story of the Exodus found only in TJI. At Ex 8:6, where Aaron stretches his hand over the waters of the Nile to bring forth the plague of frogs, TJI comments: "Moses himself did not smite the waters either with blood or with the frogs because through them (the waters of the Nile) he had found safety at the time that his mother laid him in the river"; and at Ex 8:16, where Moses is ordered to tell Aaron to strike the dust of the ground to raise up the plague of gnats, the targum adds: "However it is not possible that the ground should be struck by you, for in it there was for you safety, when you killed the Egyptian and it received him" [35]. This ambiguity carries over into the story of the flight of Jesus into Egypt which, as we have seen, alludes quite deliberately to the Exodus. Egypt is for Jesus a place both of refuge and of exile — a resonance that is accentuated by the rather unusual and loaded expression Matthew uses to describe the return from Egypt.

[35] J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch* I-II (New York, Ktav, [r]1964) *ad loc.* The first passage is not found in the text given in Walton's Polyglot which Etheridge is purportedly following, and has probably been added by him from the Vilna edition of the Targums, which he has collated with his principle text (I,vi). The second is part of Walton's text. The haggadas are clearly of a late date, but interesting for the light they throw on at least one tradition of Jewish thinking about "Egypt".

2. *The Land of Israel* (εἰς γῆν Ἰσραήλ)

Joseph is told to return into the "land of Israel" (εἰς γῆν Ἰσραήλ). "The land of Israel" was not when Matthew was written the familiar expression it has since become. The Greek (ἡ) γῆ Ἰσραήλ is found only here in the New Testament, and not at all in Josephus[36]. And the underlying the Hebrew ארץ ישׂראל does not occur in the documents of Qumran[37]. The expression ארץ ישׂראל seems in fact confined to rabbinic texts. It is found about a dozen times the Mishnah, where it always defines the "holy Land" within which all laws are to be strictly observed (Demai 6:11; Orlah 3:9; Baba Kamma 7:7) and ritual cleanness is maintained (Kelim 1:60; Oholoth 18:70; Mikwaoth 8:1)[38]. The expression has thus a ritual connotation. Adolf Schlatter has caught this well:

> Because in the performance of a ritual it was often important to know whether the rite was being carried out inside or outside the borders of the holy land, the boundaries of γῆ Ἰσραήλ = ארץ ישׂראל acquired religious importance. For within the boundaries of the land of Israel the whole Law and only the Law was valid[39].

Because the Matthean community cannot be said to be a community preoccupied with ritual and is probably located outside Palestine, it would not have understood the γῆ Ἰσραήλ of the infancy story the technical sense of the Mishnah, even though its anarthrous form shows its derivation from an underlying semitic original. Rather γῆ Ἰσραήλ would

---

[36] Cf. K. H. Rengstorff, *A Complete Concordance to Flavius Josephus* I-IV + Supplement 1 [Namenwörterbuch] (Leiden, Brill, 1968-1979) *ad loc*. Josephus uses the normal Hellenistic form, ἡ τῶν Ἰσραηλιτῶν γῆ (Ant. 8.204; 9.254) as a purely geographical designation parallel to his ἡ Χαναναίων γῆ (Ant. 4.116; 4.173; 4.199-200), or his ἡ γῆ Ἰουδαίων (Ant. 15.121). In contrast to this the semitic character of Matthew's doubly anarthrous γῆ Ἰσραήλ stands out conspicuously.

[37] Cf. K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten* (Göttingen, Vandenhoeck, 1960) *ad loc.*

[38] For further discussion about the significance of the land of Israel in the Mishnah, and on whether this Mishnaic scheme described an existing reality, or as J. Neusner has plausibly suggested an utopian model ("a map without territory"), see Günter Stemberger, "Die Bedeutung des ' Landes Israel ' in der rabbinischen Tradition", in his *Studien zum rabbinischen Judentum* (Stuttgart, KBW, 1990) 321-355.

[39] Adolf Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart, Calwer, ⁶1963) 45.

have been understood from its use in the Greek Old Testament, where it is found 29 times, and translates two Hebrew expressions: ארץ ישׂראל and אדמת ישׂראל. The first of these (ארץ ישׂראל) is found about 10 times, mostly in the historical books of the Bible, and is almost always a geographical term designating the territory of the undivided monarchy (1Sam 13:19; 1Chron 13:2; 22:2; 2Chron 2:17; 34:7), the northern kingdom (2Kgs 5:2.4; 6:23; 2Chron 30:25), or of the devastated Jewish homeland during the Babylonian Exile (Ezek 40:2; 47:18). The second (אדמת ישׂראל) is found 17 times only in Ezekiel. Only rarely is אדמת ירשׂראל (the rich red earth of Israel) used merely geographically, for the home-land of the exiled Jews (Ezek 12:19; 33:24), or even for the erstwhile Northern Kingdom as distinct from Judah (Ezek 25:3; 27:17). Mostly the expression is used symbolically to include the people who inhabit the land (Ezek 7:2; 12:22; 18:2; 21:2.3; 25:6; 36:6; 38:18.19), or for the land in as much as it is the "promised land" (the symbol of fullness of life) to which the exiles in Babylon will return according to the promise made to the Fathers (Ezek 11:17; 13:9; 20:38.42; 37:12).

Matthew's readers would, then, have understood the γῆ Ἰσραήλ of the infancy story not merely geographically, as in the historical books of the Old Testament, nor ritually as in the Mishnah, but with the theological overtones it has in the LXX of Ezekiel. It is pointless then to enquire about the precise geographical limits of "the land of Israel" in Mt 2:20, or to ask whether or how it might include Judea to which Joseph in fact returns! The expression in Matthew does not have a limited geographical meaning. It stands, as in Ezekiel, for the "promised land" of eschatological salvation.

Because of this conspicuous use γῆ Ἰσραήλ in Ezekiel Matthew's readers would therefore have understood the "land of Israel", in Mt 2:20-21 as the land to which the exiles in Babylon had returned according to the promise articulated in Ezek 20:42: "You shall know that I am the Lord, when I bring you into the land of Israel, the country that I swore to give to your ancestors". This means that the return of Jesus from Egypt would have been understood as the fulfilment not only of the Exodus from Egypt into the "land of Canaan" (Ex 6:4; Lev 25:38; Ps 105:11), but equally of the return from exile in Babylon into "the land of Israel" (Ezek 11:17; 20:42; 37:12). There are three arguments to support this:

a) The typological assimilation of the Exile to the Exodus is a standard element of Jewish tradition reaching back to the Old Testament itself. Deutero Isaiah describes the restoration of the Babylonian exiles in language which is reminiscent of the biblical description of the Exodus (Is 51:9-11; 52:11-12). Jeremiah explicitly associates the return from Babylon with the Exodus from Egypt (Jer 16:14-15). Hosea seems to interpret the exile of the Northern Kingdom into Assyria as a "return to Egypt" (9:3; 11:5; 11:11)[40]. Ezekiel justifies the judgment to come upon the inhabitants of Judea by a radical re-telling of their Exodus centred confessional history, as a history of God's favour resisted by continuing disobedience (Ezek 20:1-26)[41]. Memories of Exodus and Exile thus interpenetrate in the consciousness of post-exilic Israel. It is impossible to think of one without the other.

b) Matthew certainly is conscious of both. Alone in the New Testament he explicitly mentions the Babylonian Exile (ἡ μετοικεσία Βαβυλῶνος). The expression appears thrice in the genealogy with which the gospel begins (1:11.12.17), as a significant turning point in the salvation history which Jesus fulfils. If Mt 2 focuses primarily on the Exodus, Mt 1 (which does not refer to the Exodus at all!) centres on the Davidic Kingship and

---

[40] But H. W. Wolff, *Hosea* (Hermeneia; Philadelphia, Fortress, 1974) 146-147, notes that out of 13 occurrences of "Egypt" in Hosea, 5 speak of the beginnings of saving history, 3 mention Egypt alone with no clear reference to its connection with saving history, while the remaining 5 have Egypt in parallel to Assyria. In two of these texts (7:11 and 12:2) Egypt and Assyria are clearly referred to as contemporary superpowers. In the remaining three texts (9:3; 11:5: 11:11), which unlike the other two do not look back on the past but look to the future, Egypt could stand as a symbol for Assyria, so that the "return to or from Egypt" they speak about could be understood as theological references to the exile in and return from Assyria. But because of Hosea's other references to Egypt as a contemporary power, Wolff prefers to interpret even these historically. The "return to Egypt" Hosea speaks of would then refer not to the Assyrian exile but to the flight of the refugees of the Samarian debacle to Egypt. Wolff's argument is meticulously pursued, but rests on the presupposition that Hosea is consistent in his language, so that one cannot assume a switch from historical to symbolic expression unless this can be demonstrated. I would question this. Oriental poets and prophets do not speak with the terminological consistency of Western theologians! The clear allusion to the Exodus in 11:1 ("out of Egypt called my son") carries over into 11:5 and 11:11, which use Egypt as a symbol to speak of the exile to and return from Assyria.

[41] W. Zimmerli, *Ezekiel* I-II (Hermeneia; Philadelphia, Fortress, 1979) 1:405.

the Babylonian exile. All three together form the biblical background for Matthew's interpretation of the infancy of Jesus, and bring together both the "Moses" (liberation) and "David" (consolidation) trajectories, which Walter Brueggemann has identified in the Old Testament[42]. It would be wrong to emphasize any one at the expense of the others.

c) The formula quotation in Mt 2:18, whose text type and meaning poses such massive problems[43], may also point to the Exile. Matthew here relates the massacre of the infants of Bethlehem to the obscure text in Jer 31:15, which speaks of Rachel mourning for her children "in Ramah" (ἐν Ῥαμά). The Ramah of Matthew is an unusual translation of the ברמה of the Hebrew, which in the LXX (A and א*), the Targum and the Vulgate is translated not as proper name but as the adverbial "on high" (ἐν τῇ ὑψηλῇ). The name Ramah is thus important to Matthew. It might have reminded him of Rachel's tomb, supposedly located by one biblical tradition (Jer 31:15; 1 Sam 10:2) in or near Ramah of Benjamin. But there is no biblical text which explicitly locates this tomb at Ramah. Jer 31:15 is ambiguous, for its ברמה is not necessarily a place name, and 1 Sam 10:2 which locates Rachel's tomb on the borders of Benjamin, puts it at Zelzah (בגבול בנימן בצלצח). The normal location of Rachel's tomb is "on the way to Ephrath, that is Bethlehem" (Gen 35:19; 48:7), and it is this (not "Ramah") which makes it possible for Matthew to associate her with the massacred infants of the village. "Ramah" has other associations for him. In Jer 40:1 it is the staging post for the deportees from Jerusalem and Judah on their way to exile in Babylon. The ancestress of the tribes of the Northern Kingdom weeps over all her exiled "children" (τέκνα) at Ramah, because the exile of Judah to Babylon "repeats" the earlier exile of Israel to Assyria and is "fulfilled" by exile of Jesus into Egypt[44].

Keeping all these biblical allusions in mind Matthew's readers may have adverted to a dimension of the story little noticed today. This is

---

[42] W. Brueggemann, "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel": *JBL* 98 (1979) 161-185.

[43] Soares-Prabhu (n. 5 above) 253-257.

[44] Davies and Allison, *Matthew* (n. 10 above) 268-269; Brown (n. 16 above) 205-206; 216-217.

indicated perhaps by another geographical pointer in the text: the explicit location of the third dream narrative "in Egypt".

3. *In Egypt* (ἐν Αἰγύπτῳ)

In itself the "in Egypt" is not emphatic and would not be significant except for the fact that a similar place indication does not appear in the parallel dream narrative (Mt 2:13-15) where it would seem to be more in place.

2:13	2:19
Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν	Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου
ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου	ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου
φαίνεται κατ' ὄναρ	φαίνεται κατ' ὄναρ
τῷ Ἰοσὴφ	τῷ Ἰωσὴφ
	ἐν Αἰγύπτῳ
λέγων,	λέγων,

Like the νυκτός of Mt 2:15, the ἐν Αἰγύπτῳ of 2:19 disturbs the precise parallelism of the two dream narratives. While the dream is described in the same stereotyped formula in both narratives only the second is located in a place. This is surprising; for the place where Joseph lived is nowhere mentioned in the infancy story. It is merely implied in Mt 2:1, the solemn introduction to the story of the Magi, which tells us in passing that Jesus was born in Bethlehem in Judea in the days of King Herod. We might, then, have expected a reference to Bethlehem in one of the first two dream narratives of Matthew's infancy story. Yet we are given no indication in these of where the Angel appeared to Joseph. But the third dream is explicitly located "in Egypt", disturbing, as we have seen, the stereotyped dream-narrative pattern — even though such an indication is not really necessary, since we have just been told that Joseph has taken refuge in Egypt. I am aware of the danger of reading too much into such minor differences. But in texts as precisely crafted as these, even slight differences of wording may well be significant. I would suggest, then, that the ἐν Αἰγύπτῳ in Mt 2:20 (specially in view of the Exile overtones of the story) might have been intended by Matthew, would probably have been understood by his readers, and ought certainly

be understood by us today, as an explicit reference to Jesus' stay in Egypt, drawing attention to his refugee status in that country, and not only to his triumphant Exodus out of it.

The basis for this suggestion is the pervasive consciousness of the exile which we find throughout the Old Testament, and which would surely have affected Matthew's Jewish community. This "exile-consciousness" shows itself in the Hebrew Bible in many ways[45].

a) The Law codes of the Bible repeatedly draw attention to the refugee status of Israel during its stay in Egypt. The refrain "for you were aliens (גרים) in the land in Egypt" is found four times in the Hebrew Bible in three of its major traditions: in the Covenant Code of Exodus (Ex 22:21; 23:9), in the Holiness Code of Leviticus (Lev 19:34) and in Deuteronomy (10:19). In all these it serves as the basic ground for a parenesis forbidding the oppression of an alien in the covenant community: "You shall not oppress an alien; you yourselves known how it feels to be an alien, because you were aliens in the land of Egypt" (Ex 23:9)[46]. Israel is highly conscious of its experience of bondage in Egypt.

b) This consciousness, like the "colonized consciousness" of third world peoples today[47], colours the ethos of Israel as revealed in the Old Testament more pervasively than is often realized. It is doubtless the

[45] Since we are not now concerned with allusions to the Old Testament in Matthew's Gospel (which would be intelligible only in Greek) but with the consciousness, which animated Matthew's community because of its long immersion in the biblical tradition, it is simpler to use the Hebrew Bible here, particularly since much of the impact of the Hebrew text is lost in the LXX because of its inconsistent translation of גר by πάροικος, παρεπίδημος and most confusingly by προσήλυτος.

[46] The presence of this refrain in the Covenant Code is sometimes attributed to a Deuteronomist redaction of the code. But as Norbert Lohfink has recently pointed out (re-confirming Walter Beyerlin's position), "there is no real evidence of a late reworking of the Covenant Code in dependence on the code of Deuteronomy. There is even strong evidence to the contrary"; cf. N. Lohfink, "Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible": *ThStud* 52 (1991) 34-50, sp. 39.

[47] On this largely neglected topic see A. Nandy, *The Intimate Enemy: The Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi, Oxford University Press, 1988); F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth, Penguin, 1969), and *Black Skins, White Masks* (New York, Grove Press, 1967); S. Carmichael and C. V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America* (Harmondsworth, Penguin, 1969).

ultimate reason (whatever the proximate occasion may have been)[48] why גר was added to the traditional near eastern pair "widow and orphan" to give us the classical biblical group of "the orphan, the widow and the alien," who, because they are particularly vulnerable to oppression, stand under God's special protective care, and are to be specially looked after by his people (Ex 22:21-22; Dt 10:18; 24:17-21; 27:19; Jer 7:6; 22:3; Zech 7:10; Mal 3:5; Ps 94:6; 146:9)[49].

c) In the same way it is the memory of the exile in Babylon that doubtless lead the priestly writer to label the "land of Canaan" (ארץ כנען), visited by the patriarchs but not yet possessed by them, as the "land of sojourning" (ארץ מגורים), an expression that is used by Ezekiel to describe the place of exile in Babylon (Ezek 20:38). "The concept of ארץ מגורים," notes Walther Zimmerli, "which here denotes the land of exile becomes in P, where alone it is again found in the Old Testament, a designation of the land promised to the patriarchs but which they did not actually receive (Gen 17:8; 28:4; 36:7; 37:1; Ex 6:4)"[50]. The Exile for Israel is the supreme paradigm of living as an alien, and all alienation is an experience of the exile.

It would be understandable, then, for the community of Matthew to have seen in Jesus' sojourn in Egypt (ἐν Αἰγύπτῳ) a reliving of the exile experience of his people. Like his people he too had been a גר in the land of Egypt. The word גר is correctly if somewhat clumsily translated as "resident alien", for the גר stands in opposition to the נכרי the transient

---

[48] This could have been the massive influx of refugees from the Northern kingdom into Judea after fall of Samaria in 722 B.C.E., a view supported by the fact the triad first appears as a fixed formula in Deuteronomy.

[49] Although first appearing as a fixed formula only in Deuteronomy, the triad is already present (though not as fixed formula) in the Covenant Code (Ex 22:21) and thus goes back to a much older stratum of Israel's tradition. Its occurrence in Zechariah and Malachi and the Psalms also shows that concern for the גר is not merely an element of Deuteronomist theology, cf. Lohfink (n. 46 above) 40-42; also the fine survey of the גר in Israel's history in Josef Schreiner, "Muss ich in der Fremde leben? Eine Frage des Alten Israel", in his *Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments* (Würzburg, Echter, 1987) 317-330.

[50] Zimmerli, *Ezekiel* (n. 41 above) 1:416.

visitor who passes through a country as a merchant or a mercenary [51]. But the translation fails to bring out a significant element in the biblical understanding of the גר. The גר in the Bible is always in a situation of sharp adversity. He has become an "alien in a foreign land", a גר בארץ נכריה (Ex 2:22; 18:3) because he has been driven there by distress migration (as Abraham and Jacob were) or by threat to life persecution (as were Moses or Jesus). As an alien he is vulnerable to exploitation in a society where rights and status are determined by belonging to tribal group or a recognized family. He is (as one might say in India) an outcast. So he is numbered with the widow and the orphan (יתום ואלמנה) in Deuteronomy (Dt 10:18; 24:17-21; 27:19), Jeremiah (7:6; 22:3), Ezekiel (22:7), Malachi (3:5), and the Psalms (94:6; 146:9); or with the "poor" (עני) in the Holiness Code (Lev 19:10; 23:22); with the poor and needy (עני ואביון) in Ezekiel (22:29); and with the widow, the orphan and the poor all together in Zechariah (7:10). The גר might be best described today by the familiar term "refugee".

The world of today is full of refugees. We live among thousands of "guest workers" driven by need to work as unwanted aliens in the affluent Egypts of the Western world. We hear of tens of thousands of political refugees hunted out of their homes, to sit hopeless and forgotten, by the rivers of dingy Babylons in the vast refugee camps in Palestine or Cambodia. We know of the many million victims of caste or race discrimination, who suffer as harassed aliens in their own land, living a constantly threatened life in the "harijan" (ex-untouchable) quarters of half a million villages in India, or the segregated black townships of South African cities. We rub shoulders with hundreds of millions of the desperately poor, denied access to the "land", eking out a precarious existence on the margins of their society in the endlessly sprawling shanty towns of the Third world or the squalid "inner cities" of the West. For all of them, and for us living among them, the story of Jesus in Egypt read in this way may cease to be just another Christmas story and become a Christmas gospel of challenge and of hope.

---

[51] P. Welten, "Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament", in *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow...* Festschrift für Rheinhold Meyer (Gerlingen, Bleicher Vlg., 1986) 130-138, sp. 132-133.

EL RELATO DE LA HUIDA Y REGRESO DE EGIPTO (Mt 2,13-15a.19-21)

ESTRUCTURA Y COMPOSICIÓN LITERARIA

JULIO TREBOLLE BARRERA
Universidad Complutense
Madrid

El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 2,13-15a.19-21) presenta una estructura bimembre. El texto de los vv. 13-15a ofrece una correspondencia perfecta con el de los vv. 19-21. Cada una de estas dos partes se estructura a su vez conforme al esquema de orden-ejecución (imperativo-*wayyiqtol)*: "Levántate, toma..., huye y quédate" — "y, alzándose, tomó..., marchó... y se quedó" (vv. 13-14); "Levántate, toma, vete a..." — "y, levantándose, tomó, y fue a..." (vv. 19-21). Entre la orden y la ejecución se encuentran sendas oraciones explicativas (γάρ), que también se corresponden entre sí: "*pues* Herodes está *buscando* al niño para *matarlo*" (v. 13b); "*pues* han *muerto* los que *buscaban* la vida del niño" (v. 20b). Estas dos frases muestran una correspondencia del tipo A - B // B' - A': "buscar" - "matar" // "matar" - "buscar (la vida)". Esta inversión en el orden de las palabras parece resaltar la inversión en la suerte de los personajes: los que buscaban al niño para matarle son los que mueren, mientras que el niño perseguido sobrevive. El singular, referido a "Herodes" en la primera parte, se convierte en un plural en la segunda, "han muerto los que buscaban..." El horizonte del relato se desborda en dirección hacia los acontecimientos del Éxodo y hacia la historia de la pasión.

Primera parte, vv. 13,15a		Segunda parte, vv. 19-21
		19 τελευτήσαντος δε τοῦ Ἡρῴδου
13 ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου	=	ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου
φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ	=	φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ
λέγων	=	20 λέγων
Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον	=	Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον
καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ	=	καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ

Estudios Bíblicos 50 (1992) 251-260

καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον		καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ
καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι		
μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν		τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες
τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό		τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου
14 ὁ δὲ ἐγερθεὶς	=	21 ὁ δὲ ἐγερθεὶς
παρέλαβεν τὸ παιδίον	=	παρέλαβεν τὸ παιδίον
καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ	=	καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
νυκτὸς		
καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον		καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ
15 καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως		
τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου		

En este relato encuentran ecos de numerosos episodios del Antiguo Testamento. Brown apunta la correspondencia con la huida de Jeroboán, relatada en 1 Re 11,40 ("se levantó y huyó a Egipto")[1]. Otros pasajes traídos a colación, relacionados siempre con Egipto, son los que se refieren a la huida de Urías, hijo de Semayahu, perseguido por el rey Joaquín (Jr 26,21, LXX 33,21), y a la huida de Onías IV, a quien pretendía matar Antíoco IV Epífanes, tal como relata Josefo en las *Antigüedades judías* (XII, 9,7 nº 387).

Aunque la huida se produzca a partir de Egipto y el perseguidor sea el faraón egipcio, todos los autores han señalado los puntos de contacto del relato de Mateo con el de Ex 2, referente a la huida de Moisés a tierras de Madián y su posterior regreso a Egipto[2]. Cabe precisar el alcance de estas correspondencias veterotestamentarias, cuya *similitud verbal* es mayor de lo supuesto por Brown e incluye además todo un esquema literario, que conforma los relatos bíblicos de huida y regreso. La estructura bimembre de estos relatos se manifiesta en la repetición constante de una serie de expresiones determinadas.

I. Huida:

1. (Oyó X tales cosas)	(וישמע את הדבר)
2. y buscaba X matar a Y	ויבקש להמית/להרג את
3. Y temió X	וירא
4. y tomó/y se levantó	ויקח/ויקם

---

[1] R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City, NY, 1979) 203.

[2] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*. IV: *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo* (Madrid, BAC, 1990) 309ss.

5. y huyó de la presencia de/a... ויברח מפני/אל
6. y se fue/se marchó a ויבא/וילך
7. y estuvo/residió en (el país de) (allí) ויהי/וישׁב ב(ארץ) (שׁם)
8. hasta la muerte de X עד מות

II. Regreso:

9. (Cuando) oyó Y que había muerto X (ויהי כ)שׁמע כי מת
10. se levantó y tomó ויקם ויקח
11. y fue a/regresó a(l país de) Z ויבא/וַיָּשָׁב
12. y se estableció en (el país de) Z וַיֵּשֶׁב ב(ארץ)

Las expresiones más significativas y repetidas son las siguientes: "X buscaba matar a Y" o "buscaba su vida" (2), "Y huyó de la presencia de X" o "Y huyó a..." (5), "regresó de / llegó a / se estableció en" (11.12).

La estructura literaria del relato de huida-regreso se encuentra al completo sólo en los relatos de Moisés y Jeroboán. El correspondiente a la huida de Urías presenta en la segunda parte algunas modificaciones obligadas por la fuerza de los hechos.

1. Ex 2,14-15; 4,20: "... *temió* (3) Moisés... *Oyó* el faraón lo sucedido (1) y *buscó matar* a Moisés (2), pero Moisés *huyó de* la presencia de faraón (5) y *se estableció* en el país de Madián (7)..., y *tomó* Moisés a su mujer y a sus hijos (10)..., y *regresó a*l país de Egipto (11)" (ויירא משה - וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרג את משה ויברח משה מפני פרעה [וילך] וישב בארץ מדין - ויקח משה את אשתו ואת בניו - וישב ארצה מצרים).

2. 1 Re 11,40; 12,2.3a (cf. LXX 12,24a): "Y *buscaba* Salomón *matar a* Jeroboán (2) y *se levantó* Jeroboán (4) y *huyó a* Egipto (5)... y *estuvo en* Egipto (7) *hasta la muerte de* Salomón (8). Cuando *oyó* Jeroboán (que había muerto Salomón) (9), *vino a* su ciudad en la tierra de (11)...". Reproducimos en esta ocasión el texto griego, más completo que el hebreo masorético: καὶ ἐζήτησεν Σαλωμων θανατῶσαι τον Ιεροβοαμ, καὶ ἀνέστη καὶ ἀπέδρα εἰς Αἴγυπτον πρὸς Σουσακιμ βασιλέα Αἰγύπτου καὶ ἦν ἐν Αἰγύπτῳ, ἕως οὗ απέθανεν Σαλωμων. καὶ ἐγενήθη ὡς ἤκουσεν Ιεροβοαμ υἱὸς Ναβατ..., κατευθύνει καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν Σαριρα τὴν ἐν ὄρει Εφραιμ.

3. Jr 26,21-22: "*Oyó* el rey Joaquín lo sucedido (1) y *buscaba matarlo* (2). *Oyó* Urías (1) y *temió* (3) y *huyó* (5) y *llegó a* Egipto (6)". El relato prosigue inmediatamente con la referencia al regreso, pero éste se produce

por medio de un secuestro, lo que justifica una serie de cambios en las expresiones correspondientes a la segunda parte del relato: "El rey envió hombres a Egipto, que sacaron a Urías de Egipto y lo condujeron ante el rey Joaquín, quien lo mandó matar".

Varios relatos no cuentan más que la huida, pues el retorno no llegó a producirse o, por las razones que fueren, el narrador no lo refiere. Estos textos reproducen en todo caso las expresiones propias de la primera parte de la forma del relato:

1. Jue 9,21: "Yotán *huyó* y fue a Be'er, y *permaneció* allí lejos *de la presencia de* (ויברח וילך בארה וישב שם מפני)..."

2. Jue 11,3: "Jefté *huyó de la presencia de* sus hermanos y *se estableció en* el país de Tob" (ויברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב).

3. 1 Sm 19,2: "Saúl, mi padre, *busca para matarte*..., *permanece en* lugar secreto" (מבקש שאול אבי להמיתך וישבת בסתר).

4. 1 Sm 23,14-15: "Saúl *le buscó* (ויבקשהו), pero Dios no le entregó en su mano. *Temió* (LXX, ירא) David porque Saúl había salido para *buscar su vida* (לבקש את נפשו)..." (cf. v. 25). En este relato la persecución de Saúl no provoca una verdadera "huida" de David, del que en ningún momento se dice que emprenda la fuga.

5. 1 Sm 27,45: "Comunicaron a Saúl que David había *huido* (ברח) a Gat y dejó de *buscarle* (לבקשו)..., para *establecerme allí* (ואשבה שם).

6. 2 Sm 4,1-3: "*huyeron* y *se establecieron allí*" (ויברחו ויהו שם).

7. 2 Sm 13,37-38: "Absalón *huyó* (ברח) y marchó a... y se *estableció allí*" (ויהי שם).

En la literatura intertestamentaria no se encuentran ejemplos de relato de huida-regreso. Cabe llamar la atención, sin embargo, sobre la utilización de los términos "temer" y "huir" en frases como la de *José y Asenet* "... de los que me persiguen. Pues como el niño infante cuando tiene miedo huye hacia su padre..." (ὑπο των καταδιωκόντων με. ὡς γαρ παιδίον φοβούμενον φεύγει πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ...). Y en las de Enoc 89,47: "El primer carnero persiguió al segundo y (éste) huyó de su presencia" (ὁ πρῶτος τὸν κριὸν τὸν δεύτερον ἐπεδίωκεν καὶ ἔφυγεν

ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ); Enoc 89,49: "temieron y huyeron ante él" (ἔφυγον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐφοβοῦντο αὐτόν)[3].

Cabe citar todavía un ejemplo traído muy de lejos: la huida de Idri-mi, narrada por el mismo rey en una inscripción del s. XIV a.C. Su texto es el siguiente, en traducción del editor S. Smith: "There was trouble in the city of Aleppo, my inheritance, so *we fled* to the men of the city of Emar, my mother's relatives, and *we abode* in the city of Emar"[4].

De los análisis anteriores se desprende una conclusión: la estructura del relato de huida y regreso es bimembre y se caracteriza por el uso de toda una serie de expresiones, que en lo esencial se reducen a dos pares de términos: "huyó a... y residió en..." - "y regresó a... y se estableció en..."

Antes de volver a la consideración del relato evangélico de Mateo, es preciso hacer una observación importante sobre el relato de Moisés (Ex 2-4), apuntada ya por M. Noth. La versión griega ofrece en Ex 4,19 una frase ausente del texto hebreo masorético, que constituye una exacta réplica de la frase que tanto el texto hebreo como el griego ofrecen en 2,23a. Esta es, a su vez, prácticamente idéntica a la frase inicial del relato en 2,11:

2,11: Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πολλαῖς ἐκείναις...
2,23a: Μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας τὰς πολλὰς ἐκείνας ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου
4,19: Μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας τὰς πολλὰς ἐκείνας ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου (> TM).

La repetición exacta de la misma frase en 2,23 y 4,19 constituye una sutura textual *(Wiederaufnahme)* que permite recuperar el hilo de la narración, interrumpido por la inserción del material contenido en 2,23ab-4,18[5]. El relato de la huida y regreso de Moisés se inicia en 2,11, prosigue a lo largo de 2,11-22, es interrumpido en el v. 23, y se reanuda en

---

[3] Cf. asimismo Hen 89,47-49; 103,4 y 12; 106,4 y 12; José y Asenet 25,2 y 5; 26,7-8; 27,7.8.10; 28,1.8.14.17; Oráculos sibilinos III,267.277.

[4] S. Smith, *The Statue of Idri-mi*. Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara 1 (London 1949) 14s.

[5] M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5; Göttingen 1959) 23ss. En contra de la opinión de Noth y de la aquí defendida se muestra B. S. Childs, *Exodus. A Commentary* (London 1982) 51.

4,19, para concluir en el siguiente v. 20. Este relato del libro del Éxodo, y en particular 2,5 y 4,19-20, constituye sin duda el modelo sobre el que se construye el relato de Mateo, especialmente en su segunda parte:

Ex 2,11-22; 4,19-20	Mt 2,13-15a.19-21
Huida	
15 καὶ ἐζήτει ἀνελεῖν Μωυσῆν	13 μέλλει ... ζητεῖν τὸ παιδίον
ἀνεχώρησεν δὲ...	καὶ ἀνεχώρησεν...
καὶ ᾤκησεν ἐν...	καὶ ἦν (ἐκεῖ)...
Regreso	
19 ἐτελεύτησεν	18 τελευτήσαντος δὲ
ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου	τοῦ Ἡρῴδου
εἶπεν δὲ κύριος	19 ... ἄγγελος κυρίου φαίνεται
πρὸς Μωοσῆν ἐν Μαδιαμ	... τῷ Ἰωσὴφ...
Βάδιζε ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον	πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ
τηθνήκασιν γὰρ πάντες	τηθνήκασιν γὰρ
οἱ ζητοῦντες	οἱ ζητοῦντες
σου τὴν ψυχήν	τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου
20 Ἀναλαβὼν δὲ Μωοσῆς	... παρέλαβεν τὸ παιδίον
τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία	καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
... καὶ ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον	καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ

El relato del evangelio de Mateo sigue cabalmente el esquema narrativo del género literario de "relato de huida y regreso". Este esquema se compone de dos partes paralelas, entre las cuales se pueden interponer otros relatos sobre acontecimientos sucedidos en los días del exilio. En el caso del libro del Éxodo, todo el material narrativo correspondiente a Ex 2,23-4,18 se inserta dentro del marco narrativo del relato de huida-retorno. El relato evangélico de la huida y regreso de Egipto aparece interrumpido por la inserción del episodio sobre la matanza de los inocentes. Esta escena no forma parte del relato de la huida-regreso. En contra de la opinión expresada por los autores en general, nos parece que esta escena pertenece al relato de los magos y constituye el final del mismo[6]. Este

---

[6] Knox distingue tres historias de José (1,18-25; 2,13-15 y 2,19-23) y el bloque protagonizado por Herodes (2,1-12 y 2,16-18). Soares-Prabhu distingue tres bloques: el primero formado por los relatos de sueños ya citados (1,18-25; 2,13-15 y 2,19-23), el segundo por el relato de los magos (2,18b-12) y el tercero protagonizado por

relato no concluye en 2,12 con el regreso de los magos a su país de origen, sino que continúa y finaliza en el v. 16 con el exterminio de los inocentes por Herodes. Prueba de ello es que los elementos que componen el v. 16 enlazan con el relato de los magos y nada tienen que ver con el de la huida y regreso de Egipto: "Entonces Herodes, viéndose burlado por los magos, se enfureció mucho". Esta oración empalma directamente con la del v. 12: "Advertidos en un sueño de que no volvieran a Herodes, se marcharon a su tierra por otro camino".

El furor de Herodes nada tiene que ver con la huida de José y del niño a Egipto. Se debe única y exclusivamente al engaño y a la huida de los magos. Herodes había tramado desde el primer momento deshacerse del "nacido rey de los judíos" (v. 2). Tan pronto como comprueba que Belén es la patria del "Mesías" (vv. 4-5), Herodes convoca "en secreto" a los magos y "los envía" a Belén (πέμψας αὐτούς), como si fueran espías suyos, ordenándoles que se informen puntualmente y que le informen, con el propósito inconfesado de hacer matar al niño bajo pretexto de ir a adorarlo. Al fallarle la información "exacta" (ἀκριβῶς) que esperaba de los magos, Herodes se sirve de la información, también "exacta", que había extraído antes a los magos sobre el momento de la aparición de la estrella.

Es muy significativo que el relato concluya con la expresión "conforme al tiempo que había indagado exactamente de los magos" (κατὰ τὸν χρόνον ὅς ἐκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων), que no es sino repetición de los términos del v. 7: "indagó exactamente de ellos sobre el tiempo de la aparición de la estrella" (ἐκρίβωσεν παρα' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος). Esta referencia no tiene sentido si no es en función del desenlace final: "Y envió a matar a todos los niños de Belén y de todas sus comarcas, de dos años para abajo".

La acción del relato de Herodes y los magos se desarrolla primeramente en Jerusalén y se desplaza después a Belén, adonde Herodes "envía"

Herodes (2,3-9a.16-18). Davis considera material premateano 2,13-15a y 2,19-21, y Walker adscribe al material redaccional 2,15b.17-18.23b. Cf. W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* II (Cambridge 1953) 121-128; G. M. Soares-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (Analecta Biblica 63; Roma 1976); Ch. Th. Davis, "Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23": *JBL* 90 (1971) 404-421; W. O. Walker, "A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds": *CBQ* 39 (1977) 76-93.

(πέμψας) a los magos. El relato concluye de nuevo en Jerusalén, desde donde Herodes "envía" de nuevo (ἀποστείλας) a quienes han de matar a los niños de Belén. Por el contrario, el relato de la huida y retorno de Egipto no menciona ni una sola vez a Belén. Todo apunta primeramente a Egipto y luego, como destino final, a "Israel", en evidente contraposición a "Judá".

Los dos relatos, el de la aparición y huida de los magos y el de la huida y regreso de José con el niño, son independientes y paralelos: el primero, centrado en Belén de "Judá"; el segundo, orientado hacia la tierra de "Israel". La conjunción de los dos relatos pretende ver cumplidos en los orígenes y en la figura de Jesús los destinos separados y a la vez comunes de los dos reinos bíblicos de Israel y de Judá: Jesús, el Mesías nacido en Belén de Judá, se traslada a "tierra de Israel" (el añadido de los vv. 22-23 especifica: "en la región de Galilea", "en la ciudad de Nazaret"). De este modo el título inicial dado a Jesús en el relato de los magos, "Jesús, el nacido en Belén de Judá, rey de los judíos" (vv. 1-2), se completa con la denominación profética de "Nazareno" y con el apelativo de "Galileo", uniendo así en una especie de unión personal los dos reinos antiguos de Judá y de Israel.

El relato de Herodes y los magos (2,1-12.16) y el de la huida-regreso de José con el niño (vv. 13-15a.19-21) constituyen dos unidades literarias en principio independientes, incrustadas ahora la una en la otra. Las suturas de la inserción están todavía a la vista en el inicio de los vv. 13 y 19:

Relato I:	vv. 1-5a(b-6)7-12		16(17-18)	
Relato II:		13-15a(b)		19-21(22-23)

El genitivo absoluto ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν cumple la función de empalmar los dos relatos, repitiendo el final de la frase anterior (ἀναχώρησαν). Igualmente, un nuevo genitivo absoluto, τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου, vuelve a cumplir la función de recuperar el hilo de la narración, retornando al v. 15 (τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου)[7]. Así pues, en la forma

[7] Brown reconstruye lo que considera ser el material anterior a la redacción mateana, suponiendo que la matanza de los inocentes forma parte del relato de la huida a Egipto y no del de los magos. Para ello se ve obligado a crear una nueva sutura en el v. 13: "Now, when Herod had done this (i.e., sent to Bethlehem to search for the newborn Messiah)". Ha de eliminar también el comienzo del v. 16 ("Entonces Herodes,

actual de la composición, el relato de la huida-regreso de Egipto es tributario de los magos, aunque en su origen fuera independiente.

Nos resta solamente hacer una consideración sobre el añadido de los vv. 22-23, que determina un nuevo cuadro de relaciones entre los dos relatos y confiere también un nuevo sentido al conjunto. Este añadido establece un paralelismo más estrecho entre los dos relatos: el regreso de José a tierras de Israel y el de los magos a su país están expresados en los mismos términos, y los dos vienen precedidos por un sueño premonitorio (κατ' ὄναρ... ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν [v. 12] — κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας [v. 22])[8].

La frase conclusiva, "y se estableció en una ciudad llamada Nazaret", viene seguida por una cita bíblica, desprovista esta vez de un texto de referencia conocido, y está puesta además en boca de "los profetas" en general y no de un profeta concreto e identificable: "para que se cumpliera lo que dijeron los profetas: *Se llamará Nazareno*" (Ναζωραῖος) (v. 23). El marco de relaciones creado por esta conclusión abarca en realidad el conjunto de los capítulos 1-2 y el conjunto del evangelio de Mateo. La denominación "Nazareno" resulta particularmente enigmática[9]. Frente a las explicaciones que tratan de relacionar esta designación con los términos hebreos נזר y נצר, nos atenemos aquí a la única explicación que se apoya en la forma y en el uso del término griego Ναζωραῖος, provenga éste o no del topónimo "Nazaret".

La forma del término "Nazareno" es análoga a la de otros adjetivos que se refieren a grupos religiosos, "saduceos", "fariseos" e, incluso, "esenios" (Ἐσσαῖος). El término es usado para designar al grupo o "secta de los nazarenos" (Hch 24,5). Esta expresión no ha de ser entendida como

---

viéndose burlado por los magos..."), sustituyéndolo por una sutura o una suposición hipotética y errónea: "Then Herod (when the search for the child was unsuccessful)..." (p. 228). El texto afirma expresamente, por el contrario, que el furor de Herodes es consecuencia del engaño sufrido y no de una supuesta "búsqueda del niño". El mismo Brown supone que el párrafo relativo al exterminio de los niños de Belén "may originally have preceded the dream warning to Joseph" (p. 229). La propuesta aquí avanzada es justamente contraria a la expresada por Brown: "The chronological reference to the two years belonged to this narrative rather than to the story of the magi" (p. 228, nota 42).

[8] Otro detalle significativo del paralelismo existente entre ambos relatos es el que se refiere al carácter "secreto" (λάθρᾳ) y "nocturno" (νυκτός) de la consulta de Herodes a los magos y de la huida de José (vv. 7 y 14; cf. también λάθρᾳ en 1,19).

[9] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* IV, 318-340.

una referencia a una secta judeocristiana, relacionada más tarde con los mandeos o con otras sectas. Se trata de una designación corriente de los primeros cristianos y del mismo Jesús. La designación de "Nazareno" se convirtió en un título de Jesús, equivalente al de "Cristo" o "Mesías"; era aplicada también a los que confesaban a Jesús como el Cristo o Mesías. Pedro niega a "Jesús el Galileo" la primera vez y a "Jesús el Nazareno" la segunda (Mt 26,69-71), inmediatamente después de que el sumo sacerdote y los miembros del sanedrín se hayan dirigido a Jesús como el "Mesías" (Mt 26,63-68). La estructura del evangelio de Mateo [10] establece una evidente "inclusión" entre la alarma de Herodes y de Jerusalén y la convocatoria de "todos los jefes de los sacerdotes y los escribas del pueblo" en torno a la pregunta: "¿Dónde está el nacido rey de los judíos?" (2,3-4) y el consejo celebrado por "todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo contra Jesús para poder matarlo" (27,1). Si el evangelio de la infancia y, en particular el capítulo 2, se abre y se cierra con la declaración de identidad de Jesús, el Cristo nacido en Belén de Judá y el Nazareno procedente de Galilea, el evangelio de Mateo culmina, como los demás evangelios, con la identificación de Jesús escrita en el letrero de la cruz, "Jesús, el rey de los judíos". El evangelio de Juan es el único que añade el término "Nazareno": "Jesús Nazareno, rey de los judíos".

En el evangelio de la infancia de Mateo el primer relato de los magos se centra en la geografía de Judá (Belén) y de Mesopotamia, mientras que el segundo relato de la huida-regreso se mueve en la geografía de Egipto y de Israel-Galilea (Nazaret). El anuncio mesiánico se dirige, en consecuencia, a todo el pueblo judío, representado por sus dos reinos históricos, Judá e Israel, y se dirige también a sus dos diásporas tradicionales, la oriental de Mesopotamia y la occidental de Egipto.

---

[10] D. R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 31; Sheffield 1988); N. Casalini, *Libro dell'Origine di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di Matt 1-2* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta nº 28; Jerusalem 1990); D. M. Crossan, "Structure and Theology of Mt. 1:18-2:23": *Cahiers de Joséphologie* 16 (1968) 119-135; R. T. France, "Herod and the Children of Bethlehem": *NT* 21 (1979) 98-120; M. Hengel / H. Merkel, "Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus", en P. Hoffmann (ed.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker.* Für Josef Schmid (Freiburg-Basel 1973) 139-169; B. M. Nolan, *The Royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (Göttingen 1979); A. Schulte, "Zur Geschichte der Auslegung von Mt 2,1-12": *ThZ* 31 (1975) 150-160.

LA RIVELAZIONE DI GESÙ DODICENNE AL TEMPIO (Lc 2,41-52)

ALBERTO VALENTINI
Università Gregoriana
Roma

Questa pericope è notoriamente difficile, non solo a causa del linguaggio misterioso e pieno di allusioni che richiede un'intelligente ermeneutica, ma anche per una specie di "malinteso" che intercorre tra l'evangelista e il lettore moderno [1]. Appare infatti un episodio sconcertante che urta la sensibilità e la pietà del credente, in particolare di quanti sono abituati a considerare i rapporti tra Gesù e i "genitori" —in specie con la madre— dal punto di vista psicologico e in chiave edificante. Per costoro lo sconcerto è notevole, tanto più che in questo brano sono riferite le uniche parole di Gesù nei circa trent'anni precedenti la vita pubblica e le poche notizie, peraltro stilizzate, circa il suo modo di vivere (cf. v. 51a) e la sua crescita (v. 52; cf. v. 40).

Ad alcuni appare anche difficile accettare l'esplicita dichiarazione del testo: "ed essi non compresero..." (v. 50), soprattutto in riferimento a Maria, della quale era stata elogiata la fede (Lc 1,45) e la totale apertura alla parola di Dio (Lc 1,38).

Perché dunque l'evangelista, tra altri possibili ricordi della fanciullezza di Gesù, ha voluto conservare questo, ponendolo addirittura a conclusione di Lc 1-2, tanto più che non si tratta d'un episodio dell'infanzia?

Per intanto —in attesa di entrare nei dettagli— ci limitiamo a dire che la prospettiva del testo e in genere dei capitoli dell'infanzia non è biografica né di per sé edificante, ma anzitutto teologica e specificamente cristologica. Lo scopo di Lc 1-2 è di confessare che quel Gesù, che contempliamo

[1] Cf. J. Dupont, "Jésus retrouvé au temple": *AssSeign* 14 (1961) 42.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 261-304

nato secondo la carne da Maria, è in realtà il Figlio di Dio. Da questo punto di vista, il nostro brano viene a porre il suggello definitivo e più autorevole ai vari annunci fatti precedentemente circa la vera identità del bambino (cf. spec. 1,32-35)[2].

Bisogna tener conto che qui siamo al terzo stadio della tradizione evangelica, nella quale si esprime la prospettiva del redattore, e non al primo livello, ove si ricerca che cosa effettivamente sia avvenuto nell'adolescenza di Gesù. Pertanto se l'evangelista ci ha trasmesso quell'episodio e quelle parole, che a noi appaiono sconcertanti, significa che essi rientravano nel suo piano, teso a manifestare la vera personalità di quel bambino e il senso non contingente del suo comportamento. Lo ripetiamo, il dato biografico e la dimensione eventualmente edificante del testo sono da prendere in considerazione nella misura in cui servono a manifestare la divinità del fanciullo e la fede in lui.

Ma le difficoltà del brano non sono soltanto di carattere psicologico: esistono problemi a livello di struttura e di contenuto. Lc 2,41-52 sembra un blocco estraneo nei confronti di quanto precede. Anzi questo brano, insieme con altri fattori, pone fortemente in dubbio l'esattezza dell'appellativo "vangeli dell'infanzia" attribuito a Lc 1-2.

Secondo non pochi autori il ritrovamento al tempio sarebbe una pericope aggiunta al complesso dei racconti dell'infanzia. Altri ritengono che provenga —insieme con tutto il capitolo secondo— da una fonte diversa da quella del primo capitolo. Lasciando da parte gli studiosi meno recenti, quali J. Hillmann, A. Pesch, L. Conrady, A. Plummer, D. Völter...[3], riferiamo le posizioni di autori particolarmente attenti, che in questi ultimi decenni si sono occupati della nostra pericope.

Secondo van Iersel, Lc 2,41-52 sarebbe un brano indipendente, che in origine non trattava dell'intelligenza del fanciullo, ma del suo dover restare nella casa del Padre[4].

Brown ritiene si tratti di una pericope estranea, concernente la giovinezza di Gesù, introdotta in una seconda fase nel complesso dei racconti

---

[2] H. Schürmann parla di omologesi apostolica, vale a dire di confessione di Cristo da parte del fedele (*Il vangelo di Luca* I [Brescia 1983] 100s).

[3] Cf. in merito S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* III (Madrid 1987) 218s.

[4] Cf. B. van Iersel, "The Finding of Jesus in the Temple. Some Observations on the original Form of Luke 2,41-51a": *NT* 4 (1960) 172.

dell'infanzia. E per evitare che tale inserzione apparisse troppo artificiale, "Luca ha probabilmente creato una corrispondenza tra l'inizio e la fine di 2,41-52 con l'inizio e la fine di 2,22-40" [5].

Secondo Schürmann, si può pensare che in origine il brano circolasse isolatamente: "non ha agganci interni col resto dei racconti di Lc 1-2, anche se Luca deve averlo già trovato collegato ad essi" [6].

Sembra dunque che la nostra pericope originariamente fosse indipendente dal resto di Lc 1-2. I racconti dell'infanzia si sarebbero conclusi logicamente con il v. 2,40, che ripropone il ritornello della crescita del bambino, in chiaro parallelismo con quanto riferito in 1,80 a proposito di Giovanni. La scena della presentazione al tempio di Gerusalemme, con la presenza di due vegliardi giusti e pii, richiamerebbe inoltre, con significativa inclusione, l'inizio dell'intera sezione dell'infanzia (1,5s), che si svolge nel medesimo tempio di Gerusalemme, presentando due anziani personaggi animati dalla stessa profonda religiosità. Così il vangelo dell'infanzia si concluderebbe nello stesso modo con il quale è iniziato.

Non tutti, però sono d'accordo con questa visione [7]. Si impone pertanto un esame —anche se essenziale— dei rapporti del nostro brano col complesso de Lc 1-2 per illuminare ulteriormente questi non facili problemi.

I. LC 2,41-52 IN RAPPORTO A LC 1,5-2,40

È opinione largamente condivisa, oggi, che i primi due capitoli di Luca siano stati con grande cura sulla base di una struttura fondata sul paralleli-

---

[5] R. E. Brown, *La nascita del Messia* (Assisi 1981) 651s.

[6] Cf. H. Schürmann, *o. c.*, 271. Per l'estensione del materiale originario e per i ritocchi redazionali, gli studiosi esprimono posizioni diverse (cf. *ivi*, nota 292). Secondo lo stesso Schürmann, "il v. 51b è redazionale e anche il v. 42 ha funzione di aggancio...; per il resto, il testo prelucano non è più ricostruibile" (*ivi*, 272).

[7] Gli argomenti addotti non convincono parecchi studiosi, i quali continuano a ritenere che il ritrovamento al tempio non sia un testo estraneo, ma appartenga al racconto originale dell'infanzia (cf. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 220-224). Tra gli autori che si collocano fondamentalmente su questa posizione, vanno segnalati: E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays* (London 1940); O. Glombitza," Der zwölfjährige Jesus. Lk 2,41-52": *NT* 5 (1962) 1-4; R. Laurentin, *Jésus au Temple* (Paris 1966) 87-93; S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 224.

smo degli episodi e degli elementi, ma di cui è difficile rintracciare il disegno nei dettagli. In merito si sono proposte ricostruzioni diverse: alcune tripartite e più sofisticate, come quelle di Dibelius, Burrows e Galbiati[8]; altre, bipartite e strutturalmente più lineari, come quelle di Lyonnet e Laurentin[9], peraltro diverse in punti particolari[10].

Laurentin considera l'episodio del ritrovamento al tempio alla stregua della visitazione: come questa conclude i due racconti di annunciazione, così il ritrovamento chiude il dittico delle nascite. Tale visione trascura però il fatto che le due scene non si collocano sullo stesso piano: mentre la visitazione ha un chiaro rapporto con le annunciazioni, di cui mostra il compimento, il ritrovamento al tempio non ha alcuna relazione diretta con quanto precede[11].

Lyonnet, come già Burrows, pone in parallelismo le due scene della presentazione e del ritrovamento al tempio. Si tratta di una visione più

---

[8] M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen 1911) 67; E. Burrows, *o. c.*, 5s; E. Galbiati, "La circoncisione di Gesù (Lc 2,21)": *BibOr* 8 (1966) 38-40.

[9] S. Lyonnet, "Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge", *Ami du Clergé* 66 (1956) 6; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris 1956) 32s.

[10] Recentemente E. Manicardi ha proposto uno schema del tutto differente, che relativizza la struttura a dittici, comunemente accettata negli ultimi decenni. A suo avviso, "l'elemento più evidente per chi voglia individuare le sequenze narrative di Lc 1-2 è costituito dai tre stacchi cronologici più importanti (1,5; 2,1-2; 2,41-43)...

Tenendo conto dei tre stacchi cronologici, dei tre avvenimenti della biografia di Gesù e delle tre diverse modalità di presentazione, ci sembra di poter concludere che Lc 1-2 è articolato in tre sequenze narrative principali compiute (1,5-80; 2,1-40; 2,41-51)" (E. Manicardi, *Redazione e tradizione in Lc 1-2* [Relazione presentata alla XXXI Settimana biblica italiana; Roma 1990] 2, 3s). L'autore è tuttavia cosciente di incontrare "qualche resistenza tra i molti sostenitori del dittico delle nascite" (*ivi*, 4, nota 17). Nella linea proposta da Manicardi non esiste più, ovviamente, il problema se Lc 2,41-52 faccia parte della struttura di Lc 1-2: vi entra di diritto e come sezione qualificante. In tal caso, però andrebbe ripensata tutta l'articolazione dei due capitoli e la loro classificazione —già per altri motivi impropria— di "vangelo dell'infanzia".

[11] Altrove, tuttavia, Laurentin presenta anche un altro schema: "Les deux annonces (Lc 1,5-35); les deux naissances (Lc 1,57-2,21); les deux scènes du temple: présentation (2,22-40) et recouvrement (2,41-52)", in *Jésus au temple* (Paris 1966) 88. In epoca più recente il medesimo autore rinuncia in pratica ad un piano: "Poco importa questa scomposizione. Luca non vi ha pensato. Il suo piano non è prefabbricato. Non è una cornice, ma si sviluppa dall'interno... Poco importa che l'irriducibile libertà dello sviluppo così concepito infastidisca gli spiriti geometrici" (*I Vangeli dell'infanzia di Cristo* [Milano 1985] 47).

rispettosa dell'insieme, ma ugualmente inadeguata. È vero che tra questi due episodi esistono molteplici contatti e affinità [12]; mentre però la presentazione al tempio è un episodio dell'infanzia (che conclude col v. 2,40 il ciclo concernente Gesù, parallelamente al v. 1,80, che chiude la narrazione riguardante Giovanni), il ritrovamento appare piuttosto un'appendice ai racconti sull'infanzia di Gesù, un episodio-ponte tra la nascita e la vita pubblica. Si tratta certo d'una transizione cronologica tra l'infanzia e il ministero, ma a livello più profondo d'una "transizione tra la rivelazione *su* Gesù fatta da altri (angeli, Simeone) e la rivelazione che proclamerà Gesù stesso" [13].

Per innestare il brano sul complesso già esistente, il redattore ha creato una cornice adeguata ed ha curato alcuni significativi particolari. Il v. 2,40 —che, verosimilmente, fungeva da conclusione ai racconti dell'infanzia e da introduzione al ministero di Gesù— finì per concludere semplicemente il brano della presentazione al tempio e per introdurre l'episodio del ritrovamento, al termine del quale fu posta una conclusione analoga (v.

[12] In tutti e due i brani l'interesse principale verte sulla manifestazione pubblica di Gesù —rispettivamente bambino e adolescente— nel tempio di Gerusalemme. Si osservi in merito la frequenza quasi parallela dei termini Gerusalemme (2,22.25.38 / 2,41.43. 45) e tempio (2,2.37 / 2,46). Accanto al bambino, quali attori e testimoni, ci sono il padre e la madre, solo apparentemente personaggi principali degli episodi. Essi esprimono in maniera privilegiata la pietà e la speranza d'Israele: come Zaccaria ed Elisabetta, Simeone ed Anna, sono giusti, irreprensibili e pii (cf. 1,6; 2,25.37s.41-43), e vivono nell'attesa della visita di Dio e della redenzione del popolo.

Coinvolti nella novità sconvolgente degli eventi messianici, essi sono testimoni privilegiati del mistero del Cristo, pieni di stupore per quanto ascoltano (2,33) e vedono (2,48). La madre, in particolare, partecipa in maniera diretta e personale agli avvenimenti e alle rivelazioni concernenti il Figlio (cf. 2,34s.48-49.51b). Sia la presentazione al tempio che il ritrovamento, pur facendo parte del vangelo dell'infanzia, hanno una portata che va oltre l'episodio, anticipando profeticamente e in maniera simbolica gli eventi della vita pubblica, del mistero pasquale e della vita della Chiesa (cf., tra gli altri, J. J. Kilgallen, "Luke 2,41-50. Foreshadowing of Jesus Teacher": *Bib* 66 [1985] 559). Per una lettura di Lc 2,22-38 in tale prospettiva, cf. A. Valentini, "Il secondo annuncio a Maria": *Mar* 50 (1988) 290-322. Ambedue gli episodi si presentano come conclusione di Lc 1-2. Tra di essi esiste, però un'evidente progressione: la rivelazione del v. 49 non solo è più esplicita nei confronti degli annunci di Simeone, ma viene fatta da Gesù stesso. Egli, a dodici anni, anticipa la manifestazione della sua sapienza straordinaria e svela il mistero della sua figliolanza divina. Non si tratta che di un anticipo —in qualche modo come alle nozze di Cana (cf. 2,1-11)— di quanto apparirà con chiarezza alla luce dell'esperienza pasquale.

[13] R. E. Brown, *o. c.*, 683s.

52), che chiude l'intera sezione di Lc 1-2[14]. E così il nuovo testo (vv. 2,41-51) fu inserito tra due "sommari" riguardanti la crescita di Gesù e dominati —a differenza di quanto si diceva di Giovanni (v. 1,80)— dalla σοφία, collocata in prima posizione. Ciò prepara e inquadra bene il motivo della sapienza straordinaria del bambino sottolineata nella pericope (vv. 46-47).

La conclusione del ritrovamento, così come è stata trasmessa, concentra in due versetti —al termine di tutto— tre tipi di ritornelli, che scandiscono le scene del vangelo dell'infanzia: il ritornello della partenza (κατέβη... καὶ ἦλθεν) (v. 51a)[15], quello della crescita (v. 52; cf. 1,80; 2,40) e quello del ricordo (51b; cf. 2,19).

Dal punto di vista del messaggio, Lc 2,41-52 non solo non è estraneo alla teologia di Lc 1-2, ma al contrario esprime in maniera forte ed esplicita la professione di fede in Gesù Figlio di Dio. Se il vangelo dell'infanzia è, nel suo insieme e nel suo significato profondo, un'omologesi cristologica ed un preludio alla proclamazione kerigmatica del Cristo, che avverrà nel seguito del vangelo, il ritrovamento al tempio appare come il "gran finale" di tale splendido preludio[16]. Tuttavia la nostra pericope, secondo parecchi studiosi —come si è visto— in origine doveva essere indipendente: essa esce dallo schema letterario di Lc 1-2 e dalle tematiche proprie dell'infanzia.

Van Iersel ritiene che il brano del ritrovamento esistesse in una forma più breve, composta dai vv. 41-43.45-46.48-50. Il racconto originale, a suo avviso, non trattava dell'intelligenza straordinaria del bambino, ma solo del suo rapporto con il Padre. Luca avrebbe aggiunto il v. 44, circa la prima giornata sulla via di ritorno, e il v. 47 che sottolinea lo stupore degli astanti per la sapienza del fanciullo[17]. A giudizio di Fitzmyer, ciò può costituire una spiegazione plausibile della genesi dell'episodio, ma il καὶ ἐγένετο del v. 46 appare una chiara costruzione lucana[18]. Del

---

[14] Il duplice ritornello della crescita (vv. 2,40.52) ricalca, in qualche modo, la doppia annotazione circa la crescita di Samuele (1 Sam 2,21.26).

[15] Il motivo della partenza ricorre a conclusione di sei episodi su sette, presenti in Lc 1-2: ἀπέρχομαι (1,23.38); ἀπο/ὑποστρέφω (1,56; 2,20; cf. 2,43); ἔρχομαι (2,51).

[16] Cf. H. Schürmann, *o. c.*, 268. Al dire di F. Bovon, la scena di Lc 2,41-51 "stört zwar die Symmetrie, nicht aber die Absicht des Schriftstellers" (*Das Evangelium nach Lukas [1,1-9,50]* [Zürich, Neukirchen-Vluyn, 1989] 152).

[17] B. van Iersel, *a. c.*, 172.

[18] J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke, I-IX*, 436. Anche H. Räisänen,

resto, lo stile di questo brano è molto meno semitico di quanto sia dato constatare altrove in Lc 1-2. Tenendo conto di tale fatto, lo stesso van Iersel è indotto a pensare che Luca "compose egli stesso l'intera storia o almeno riscrisse un racconto che aveva trovato nella tradizione" [19].

II. STRUTTURA DI LC 1,41-52

Circa la struttura del brano, sono stati elaborati diversi schemi: alcuni molto dettagliati, altri più essenziali e lineari.

De Jonge propone una struttura concentrica piuttosto complessa:

a. Parodos (41-42)
b. Gesù resta a Gerusalemme (43)
c. I genitori lo cercano e lo trovano (44-46a)
x. (climax) Gesù in mezzo ai dottori (46b-47)
c'. I genitori lo riprendono (48)
b'. Reazione di Gesù non compresa (49-50)
a'. Gesù discende (κατέβη) con Maria e Giuseppe (51a) [20].

Di fronte a tale struttura, presentata come concentrica, vengono spontanee alcune osservazioni. Anzitutto un rilievo generale: i criteri sia formali che di contenuto, per la individuazione di schemi letterari, devono essere rigorosi, specialmente quando si tratta di una struttura concentrica, la quale è complessa e richiede la convergenza regolare di elementi moltepli-

---

pur essendo sulla linea di van Iersel, sembra ritenere il v. 46 lucano, inglobato nel motivo del fanciullo prodigio (*Die Mutter Jesu im Neuen Testament* [Helsinki 1969] 134).

[19] B. van Iersel, *a. c.*, 167. Si può pensare, secondo R. E. Brown, che "tra il racconto della nascita con il suo sfondo culturale veterotestamentario così invadente e lo stile semitizzato, e il racconto del ministero che è molto meno semitizzato, Luca abbia voluto inserire un racconto di transizione adottando uno stile greco anch'esso di transizione" (*o. c.*, 653, nota 9). Non mancano d'altra parte caratteristiche semitiche, come per esempio la presenza di paratassi, più frequente della subordinazione sintattica. Per lo sfondo semitico, cf. P. van der Horst, "Notes on the Aramaic Background of Luke II,41-52": *JStNT* 7 (1980) 61-66.

[20] J. H. De Jonge, "Sonship, Wisdom, Infancy: Lk 2,41-51a": *NTS* 24 (1977-78) 339.

ci. Ora pare che nella struttura proposta da De Jonge sia carente proprio tale rigore nell'individuazione degli indizi stilistici e di contenuto. In questo modo si giunge facilmente a conclusioni parziali, perfino arbitrarie.

In particolare, a proposito di *a-a'*, l'exodos del v. 51a (κατέβη) è certamente in parallelismo con l'iniziale ἀναβαινόντων (v. 42), ma non genericamente con i due versetti iniziali. Ancor più problematica e labile appare la corrispondenza *b-b'*, tra il v. 43 (Gesù rimase a Gerusalemme, senza che i genitori se ne accorgessero) e i vv. 49-50, nei quali si ha la risposta di Gesù e l'incomprensione dei genitori. Non meno discutibile risulta il rapporto *c-c'*, tra i vv. 44-46a (i genitori cercano il fanciullo e lo trovano) e il v. 48 (i genitori lo riprendono).

Da tale struttura piuttosto approssimativa deriva la conclusione parziale e discutibile, secondo la quale il centro del brano sarebbe la scena di Gesù in mezzo ai dottori; mentre il v. 49, cui tende tutto il movimento del racconto [21], viene relegato in posizione secondaria. In realtà, la rivelazione del v. 49 sembra costituisca, a livello di redazione, il climax non solo del nostro brano, ma dell'intero complesso di Lc 1-2.

Più generale, ma indubbiamente più rispettoso del testo, è lo schema proposto da Brown:

Affermazione generale: crescita di Gesù, sua sapienza e grazia (40)
Introduzione geografica: la salita a Gerusalemme (41-42)
  Ambientazione: perdita e ricerca di Gesù (43-45)
  Nucleo del racconto (46-50)

---

[21] La posizione secondo la quale il v. 49 costituisce la chiave del racconto, al dire di De Jonge, "needs qualification, in view of the form in which Luke chose to cast his narrative... Luke 2,41-51 sought to depict Jesus as precociously intelligent. This conclusion can be drawn both from the shape of the narrative and from its introduction" (J. H. De Jonge, *a. c.,* 339). A conferma, egli cita le tradizioni letterarie giudaiche e classiche circa l'intelligenza precoce degli eroi (*ivi*, 340ss).

Che l'impostazione e la struttura di De Jonge non rispettino il movimento del testo è pure convinzione di Bovon: "Diese Strukturierung wird jedoch der Bewegung der Erzählung nicht gerecht. Ihre dramatische Spannung erhält sie durch die entgegengesetzten Programme der Eltern und des Kindes" (*o. c.,* 153). Anche per Bovon il climax del racconto sta nel v. 49, che nelle intenzioni del redattore acquista un'ulteriore profondità teologica e cristologica: "Wie immer bei Lukas ist die Theologie in die Narrativität eingebettet: V 49 kann als theologische Beschreibung des ganzen Lebens Jesu gelten, auch wenn der Satz zuerst die nüchterne Antwort eines Kindes an seine Mutter darstellt" (*ivi*, 155).

Conclusione geografica: Gesù torna a Nazareth (51)
Affermazione generale: progresso di Gesù in sapienza, maturità e grazia (52) [22].

Su questo schema, che emerge dal testo, non si può che essere d'accordo. Anche qui, come si vede, siamo di fronte a una presentazione concentrica del brano, ma pienamente rispondente alla struttura "macroscopica" del racconto. È anche da sottolineare positivamente la concentrazione nel "nucleo del racconto" dei due elementi messi in risalto dalla pericope, vale a dire la sapienza e più ancora l'autorivelazione di Gesù. Questa visione, pur non fondendo i due punti, li coordina strettamente: è un pregio non trascurabile della posizione di Brown.

In maniera ancor più essenziale, Schürmann divide la pericope in tre parti:

Introduzione (41-45)
Parte principale (46-51)
Conclusione (52) [23].

Anche qui apprezziamo lo stretto legame che l'autore pone tra la sapienza di Gesù e il suo essere di Figlio di Dio, che ne costituisce il fondamento e la spiegazione [24]. Appare evidente, tuttavia, una sproporzione tra le parti: mentre sotto la semplice voce di introduzione si pongono ben cinque versetti —che non sono ovviamente tutti sullo stesso piano—, alla conclusione si riserva il solo v. 52, il quale peraltro chiude non solo la nostra scena, ma anche l'intero complesso del vangelo dell'infanzia.

La vera conclusione del brano, al di là della cornice redazionale più ampia, è costituita infatti dal v. 51a. Lo schema di Schürmann meriterebbe pertanto un'articolazione maggiore e distinzioni più nette.

Fitzmyer, dal canto suo, non propone una struttura e neppure uno schema, ma distingue sei elementi che costituiscono, a suo avviso, le varie parti dell'episodio:

1. l'ambientazione (41-42)

---

[22] Cf. R. E. Brown, *o. c.*, 659.

[23] H. Schürmann, *o. c.*, 262.

[24] Cf. *ivi*, spec. 268.

2. la perdita di Gesù (43-45)
3. il suo ritrovamento (46-48)
4. le parole pronunciate da Gesù (49)
5. la conclusione primaria (50)
6. la conclusione secondaria lucana (51-52)[25].

Ogni traccia è indubbiamente utile ed anche in quella proposta da Fitzmyer si trovano indicazioni illuminanti; avremmo desiderato, tuttavia, la sottolineatura di altri elementi, accanto e oltre i sei dichiarati dall'autore. I vari punti, inoltre, non presentano la medesima importanza, e pertanto sarebbe stato utile indicare una certa gerarchia tra le parti. L'ambientazione strettamente intesa si trova certo nei vv. 41-42, ma è bene osservare che tutto il brano fa da sfondo e cornice alla scena di Gesù tra i dottori e alla sua dichiarazione di figliolanza divina. Si sarebbe dovuto inoltre mettere in rilievo —insieme con la perdita e il ritrovamento di Gesù— la ricerca da parte dei genitori, tema sul quale il testo insiste con i verbi ἀναζητέω (vv. 44.45) e ζητέω (vv. 48.49)[26].

A differenza di altri, che mettono al centro di tutto la sapienza del fanciullo tra i dottori, Fitzmyer sembra quasi ignorare tale scena, non le dà alcun rilievo. Ugualmente sono trascurate le parole di Maria (v. 48) che provocano la risposta di Gesù. Stupisce pure che la conclusione secondaria lucana abbracci indiscriminatamente i vv. 51-52 che sono certamente compositi.

La traccia di Fitzmyer è certo utile, ma incompleta e in parte discutibile.

Come si vede, è necessario studiare il testo da vicino e farsi guidare dai molteplici indizi che esso contiene, a partire da quelli letterari che sono i più evidenti.

III. ANALISI ED ARTICOLAZIONE DEL RACCONTO

Iniziando dalla periferia, addirittura dalla cornice del brano, si nota subito il parallelismo —che è anche inclusione— tra il v. 2,40 e il v. 52.

---

[25] J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 435.

[26] Circa la portata di questi verbi, cf. E. Delebecque, "Jésus retrouvé dans le Temple", in *Études grecques sur l'Évangile de Luc* (Paris 1976) 48s.

Come si è detto, il v. 40 doveva concludere originariamente la storia dell'infanzia. Aggiungendo l'episodio del ritrovamento, il redattore piuttosto che spostare tale conclusione al termine del nuovo brano, preferì lasciarlo al suo posto a chiusura di 2,22-39, ma riproducendolo e adattandolo alla fine di 2,41-51, quale conclusione sia di questa pericope che dei racconti dell'infanzia. In tal modo il brano del ritrovamento venne a trovarsi tra due conclusioni e da esse in certa misura condizionato. Ovviamente il v. 40 non è parte integrante dell'episodio di Lc 2,41-51, ma, allo stato delle cose, non è più possibile prescinderne[27].

Procedendo poi ad esaminare la configurazione interna della nostra pericope, si nota che i vv. 41-42 sono in parallelismo tra loro: il v. 42 conferma, attualizzandolo, quanto espresso dal v. 41. Il contenuto centrale di questi versetti è la salita dalla Galilea a Gerusalemme per la Pasqua[28]. Si osservi che ai due verbi, usati per indicare questo viaggio: ἐπορεύοντο (v. 41) e ἀναβαινόντων (v. 42) corrispondono, alla fine del brano (v. 51a), due verbi molto simili, ma in posizione invertita e con orientamento opposto (κατέβη... ἦλθεν). Siamo di fronte ad una specie di inclusione, disposta in forma chiastica:

ἐπορεύοντο ——— ἀναβαινόντων
κατέβη ——— ἦλθεν

Mentre però nei vv. 41-42 soggetto dei verbi sono i genitori[29], nel

---

[27] Non si può neppure trascurare il v. 39 che presenta il motivo-ritornello della partenza, a conclusione della scena precedente, in chiaro rapporto anche contenutistico col v. 51a. I vv. 39-40 stanno in parallelismo con i vv. 51a-52.

[28] I vv. 41-42 presentano l'occasione, il luogo ed il tempo dell'episodio. Sullo sfondo della scena si intravede l'infanzia di Samuele, i cui genitori andavano tutti gli anni al santuario di Silo. Un anno, in occasione della festa, vi accompagnarono il fanciullo, che rimase nel tempio del Signore. Come abitualmente in Lc 1-2, si tratta di motivi e precedenti letterari, non di calco storico. Ciò si rileva facilmente dalle differenze esistenti tra il racconto dell'infanzia di Samuele e il brano del ritrovamento (cf. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 239s). I vv. 41-42 servono a collegare il nostro episodio, retrospettivamente, con le tradizioni d'Israele, e, in forma prospettica, con il futuro, che nella scena del tempio è annunciato e in qualche modo anticipato. La salita dalla Galilea a Gerusalemme, in particolare, anticipa una dimensione fondamentale del vangelo di Luca: il grande viaggio di Gesù e dei discepoli (Lc 9,51-19,28), che si conclude nel tempio, in occasione della Pasqua. Tutto ciò riveste un significato che va ben al di là del semplice episodio.

[29] I genitori svolgono un ruolo importante nella nostra pericope. Essi non solo vengono nominati fin dall'inizio, ripetutamente e in maniera esplicita (vv. 41.43: οἱ

v. 51a il soggetto è il fanciullo. I verbi κατέβη... καὶ ἦλθεν, seguiti da εἰς Ναζαρέθ, tracciano in senso inverso la strada seguita nel pellegrinaggio εἰς Ἰερουσαλήμ nel v. 41.

Fino al v. 45 continua la descrizione volta ad ambientare l'episodio del tempio. Dal v. 43, tuttavia, pur restando in primo piano —almeno apparentemente— i genitori, comincia ad emergere in maniera piuttosto netta la figura di Gesù che è il soggetto principale del verso. No si dice che i genitori smarrirono il ragazzo, ma "il fanciullo Gesù rimase in Gerusalemme". L'iniziativa è talmente di Gesù, che i genitore neppure se ne accorgono. E si noti che egli qui viene chiamato παῖς, non più παιδίον, come in 2,17.27.40[30]: egli è un ragazzo di dodici anni che già comincia a partecipare alla vita degli adulti e ad assumersi la responsabilità delle sue scelte[31].

Proprio quando i giorni delle festività sono compiuti, i riti tradizionali sono terminati ed è giunto il momento di ὑποστρέφειν[32], prende l'iniziativa il fanciullo, introducendo nell'episodio elementi nuovi e sconvolgenti[33].

γονεῖς; v. 48: ἡ μήτηρ... ὁ πατήρ), ma sono soggetto di tutti i verbi che sostengono la scena, nei vv. 41-46.48.50. A conclusione della pericope ritroviamo i genitori, ma in posizione decentrata, dal punto di vista del contenuto e sotto il profilo formale. Nel v. 51a si ridiscende a Nazareth, ma il soggetto principale non sono più loro, bensì il Figlio (κατέβη μετ' αὐτῶν), quel fanciullo dodicenne che nella salita a Gerusalemme non era stato neppure nominato, ma semplicemente incluso in verbi al plurale, il cui soggetto erano appunto οἱ γονεῖς.

[30] È interessante osservare il crescendo: βρέφος (2,12.16); παιδίον (2,17.27.40); παῖς (2,43). Mentre nel ritornello della crescita, in 2,40, si parla di παιδίον, nel v. 52, accortamente, si pone il semplice Ἰησοῦς.

[31] Sul problema della "maggiore età", cf. in particolare F. Manns, *a. c.*; P. van der Horst, *a. c.*, 62; J. H. De Jonge, *a. c.*, 323s; S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 242s.

[32] Il v. 43 richiama con molta evidenza il v. 39 ove, tra l'altro, ricorrono i verbi τελέω e ἀποστρέφω. Nell'episodio del ritrovamento, però il ritorno a Nazareth si avrà soltanto nel v. 51a, dopo le "cose nuove" introdotte dal fanciullo nel tempio, in occasione della festa di Pasqua.

[33] Bovon parla di "dramatische Spannung" tra i programmi contrapposti dei genitori e del fanciullo: "Der Wille der Eltern entspricht dem Gesetz, der Wille Jesu der neuen Offenbarung. Die Normalität ist am Anfang stark betont (κατ' ἔτος [V 41]; κατὰ τὸ ἔθος (V 42)... In V 43b taucht zum ersten Mal das Unerwartete auf: Der Knabe bleibt in Jerusalem. Geschickt verlässt Lukas das heilsgeschichtlich Neue und folgt wieder dem Programm frommer Gesetzeserfüllung (VV 43c-44), das durch V 45a abgebrochen wird" (*o. c.*, 153).

Nei vv. 44-45 il ragazzo è l'oggetto della ricerca —il centro dell'interesse e il complemento diretto dei verbi (si noti il triplice αὐτόν)— da parte dei genitori, prima lontano da Gerusalemme e poi, di ritorno, nella città santa. Al centro dell'attenzione è ormai il fanciullo e con lui Gerusalemme, dove egli è rimasto, non a caso, e dove soltanto lo si potrà trovare.

I vv. 44-45 sono dominati dalla ricerca, espressa rispettivamente con l'imperfetto ἀνεζήτουν (v. 44) e con il participio presente ἀναζητοῦντες (v. 45), tempi della durata e della continuità[34]. Tale ricognizione non è solo lunga, ma piena di dolore, come verrà sottolineato dalle parole della madre: ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε (v. 48). Una ricerca, fino a questo momento, senza risultato: μὴ εὑρόντες... (v. 45).

Se i versetti 44-45 sono sotto il segno del cercare e del non trovare, il v. 46, al contrario, è caratterizzato dal trovare: εὗρον. Anche qui i genitori sono il soggetto della frase, ma non v'è dubbio che il protagonista, colui che campeggia sulla scena, è il fanciullo seduto in mezzo ai dottori, intento ad ascoltarli e interrogarli. Come durante la vita pubblica —di cui si anticipa l'esperienza— egli è il Maestro che parla con autorità e suscita lo stupore di tutti quelli che lo ascoltano (cf. Lc 4,32; 20,26). Non condividiamo pertanto il parere di diversi autori, anche di prestigio, per i quali Gesù starebbe tra i dottori come un semplice discepolo[35]. Ciò, a nostro avviso, non spiega a sufficienza la densità del testo e del contesto circa la straordinaria sapienza di Gesù. Il racconto non presenta il fanciullo ai piedi dei maestri, come di consueto (cf. At 22,3), ma "nel tempio, seduto in mezzo ai dottori". Che un ragazzo particolarmente precoce stia ai piedi di celebri maestri non suscita eccessivo stupore. Che sieda invece in mezzo ad essi, accolto nel loro consesso, è cosa straordinaria. Il v. 47, che qualcuno ritiene aggiunto —e dunque intenzionale da parte di chi lo avrebbe inserito nel testo[36]— è strettamente congiunto col v. 46 e lo

---

[34] Al verbo ζητεῖν Luca aggiunge il prefisso rafforzativo ἀνα-, il quale suggerisce "le but de la recherche, présent à l'esprit de celui qui cherche...; aussi longtemps qu'ils n'ont pas trouvé, ils gardent l'esprit fixé sur l'objet de leur recherche. Aux versets 48 et 49, au contraire... saint Luc emploie deux fois le verbe simple... parce qu'à ce moment du récit, l'enfant étant trouvé, il peut faire abstraction du but de la recherche" (E. Delebecque, *o. c.*, 49).

[35] Cf. R. E. Brown, *o. c.*, 644s; H. Schürmann, *o. c.*, 264; J. A. Fitzmyer, il quale —citando l'espressione di J. M. Creed— parla di Gesù come "a genuine learner" (*o. c.*, 442).

[36] Cf. B. van Iersel, *a. c.*, 168ss; H. Schürmann, *o. c.*, 265.

esplicita, rafforzando il nostro punto di vista. Alla luce del v. 47, la scena rivela grande densità: Gesù appare non come discepolo, ma quale Maestro tra i dottori. E qualche studioso che aveva espresso convinzione diversa —come Brown— a proposito del versetto precedente, qui sembra correggere, in certa maniera, la prospettiva [37].

Nei vv. 46-47, secondo autori come Bultmann e De Jonge [38], ci sarebbe non solo uno dei punti culminanti della pericope, ma lo stesso centro del brano. Pur giudicando tale posizione unilaterale ed eccessiva, riteniamo che la rivelazione della sapienza di Gesù dodicenne sia uno dei due punti fondamentali del testo. È una delle note che il redattore ha voluto sottolineare: mentre Giovanni attende nel deserto la sua ἀνάδειξις di fronte ad Israele (1,80), Gesù si manifesta fin da fanciullo parlando pubblicamente. E mentre per il precursore si osserva che cresceva e si rafforzava nello spirito (*ivi*), a proposito di Gesù viene sottolineata anzitutto, quasi come caratteristica, la sapienza (2,40.52). Il v. 47 parla di stupore generale di fronte alla σύνεσις del fanciullo [39]. Questo termine, insieme con σοφία, ricorre in 1Cr 22,12, ove si invoca per Salomone lo spirito di sapienza e intelligenza, quello spirito che un giorno si poserà sul Messia davidico (cf. Is 11,2). Esso sarà evidente nel ministero di Gesù, ma si rivela già nella sua fanciullezza, nel tempio fra i dottori.

Il tema della sapienza del fanciullo, che avrà sviluppi in scritti apocrifi [40], ha anche precedenti nelle tradizioni biblico-giudaiche, cui il nostro

---

[37] "Lo stupore che accompagna l'intelligenza e le risposte di Gesù anticipa la meraviglia che susciterà l'insegnamento di Gesù allorché egli comincerà il suo ministero (Lc 4,32) e la meraviglia che colpirà gli scribi a sentire le sue risposte (20,26)" (R. E. Brown, *o. c.*, 666). Sulla nostra linea si pone anche E. Bovon: "Er sitzt nicht wie ein Jünger zu den Füssen dieser Lehrer... Seine Position ist eher die des Lehrers" (*o. c.*, 157). Tale interpretazione, che ad alcuni sembra strana, ha anche un precedente nella tradizione biblica: nella storia di Susanna, Daniele viene presentato come un giovanetto, in possesso di una sapienza che suscita stupore. Dopo aver dimostrato l'innocenza di Susanna, egli riceve il seguente invito da parte degli anziani: "Vieni, siediti in mezzo a noi e dacci spiegazioni, poiché il Signore ti ha concesso la dignità degli anni" (Dn 13,50 Teod.). Il confronto con la scena di Daniele seduto in mezzo agli anziani si fa ancor più pertinente se si pensa che una tradizione posteriore precisa che l'età del giovane Daniele era di dodici anni (cf. la versione siro-esaplare di Daniele).

[38] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [4]1958) 327s; J. H. De Jonge, *a. c.*, 339s.

[39] Si badi che σύνεσις si trova praticamente al centro del brano, in certo senso a metà strada tra la σοφία del v. 40 e quella del v. 52.

[40] Cf. *Il Vangelo dell'Infanzia di Tommaso*, XIX, 2-4; *Il Vangelo arabo dell'Infan-*

brano sembra ispirarsi. Ci si riferisce in particolare al precedente del fanciullo Samuele il quale, secondo Giuseppe Flavio, sarebbe stato presentato al tempio ad avrebbe cominciato ad essere profeta proprio a dodici anni[41]; per di più nella festa di Pasqua, come puntualizza lo Pseudo-Filone[42], integrando la notizia di 1Sam 1,37. Il medesimo autore esalta anche —ed è significativo— la sapienza del fanciullo a dodici anni[43].

Ma non si tratta di casi isolati: il motivo di grandi personaggi che a quella età rivelano intelligenza straordinaria ricorre nelle biografie sia greche che giudaiche. Così avviene per Ciro, Cambise, Alessandro ed Epicuro; in campo biblico, si trovano tradizioni simili a proposito di Mosè, di Samuele, come s'è detto, di Salomone e Daniele[44].

Certamente questo sfondo è illuminante, ma in Luca c'è qualcosa di più: un'intenzionale sottolineatura della sapienza. Pur dipendendo da 1Sam 2,21.26 per i ritornelli di 2,40.52, l'evangelista ha ritoccato la fonte biblica, aggiungendo in posizione iniziale il termine σοφία non presente nell'originale. Egli ha introdotto tale nota sapienzale non solo sulla scia di tradizioni e riletture giudaiche, ma per un suo interesse particolare, riscontrabile anche altrove nella sua opera. Nell'importante discorso di Stefano, in Atti, Luca aggiunge due volte il termine σοφία —non presente nelle fonti anticotestamentarie— a proposito di Giuseppe (At 7,10)[45] e di Mosè (v. 22)[46]. E in riferimento a Stefano osserva che "non potevano resistere τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι con cui parlava" (At 6,10). Anche

zia, 50-53. Per un confronto si veda in particolare G. Schmahl, "Lk 2,41-52 und die Kindheitserzählung des Thomas 19,1-5": *BibLeb* 15 (1974) 249-58.

[41] G. Flavio, *Ant. Iud.*, V, 348.

[42] Pseudo-Filone, *LAB* 53. L'autore descrive in maniera dettagliata la chiamata del fanciullo nel tempio. Il Signore si rivolge a lui, per tre volte, imitando la voce di suo padre (cf. *LAB* 53). La tradizione giudaica riferisce la stessa cosa a proposito di Mosè: il Signore gli avrebbe rivolto le prime parole imitando appunto la voce di suo padre, precisando poi: "Io non sono tuo padre, ma il Dio di tuo padre" (Midr Rabb su Es 3,6).

[43] *Ivi*, 51,4.

[44] Per questi confronti si veda R. Bultmann, *o. c.*, Ergänzungsheft 4, 1971, 110; J. H. De Jonge, *a. c.*, 322s.

[45] Si noti la formula χάριν καὶ σοφίαν ἐναντίον Φαραὼ..., simile a quelle di Lc 2,40.52.

[46] "E Mosè fu educato (ἐν πάσῃ σοφίᾳ) ... ed era potente in parole ed in opere" (At 7,22).

nel nostro brano l'autore intende sottolineare la sapienza: nel v. 47, in particolare, egli anticipa una scena caratteristica del ministero di Gesù: tutti sono pieni di stupore per le sue parole e per la straordinaria sapienza[47]. Accanto alla meraviglia di tutti (ἐξίσταντο δὲ πάντες...), c'è lo stupore dei genitori (ἐξεπλάγησαν)[48], che rientrano in primo piano sulla scena, riannodando il filo interrotto al v. 46. Insieme con l'ammirazione, essi provano un senso di doloroso smarrimento per quanto è avvenuto: tutto ciò va al di là delle abitudini e della loro capacità di comprendere.

Si è detto ripetutamente che la nostra pericope presenta due centri di interesse, rispettivamente l'episodio di Gesù sapiente tra i dottori (v. 46) e la sua autorivelazione quale Figlio del Padre (v. 49). Le due scene non sono affatto alternative e neppure semplicemente giustaposte, ma coordinate e interdipendenti. Il v. 46, mostrando l'intelligenza eccezionale del fanciullo, prepara la manifestazione suprema di tale sapienza nel v. 49, quando egli solleverà il velo sulla sua identità di Figlio di Dio. D'altra parte, è proprio questa condizione di Figlio —che sta all'origine dell'intelligenza del fanciullo— a renderlo non solo superiore ai dottori della legge, ma a conferirgli una sapienza più grande di quella di Salomone (cf. Lc 11,31)[49].

---

[47] Cf. in particolare 4,15.22; 13,17; 19,48.

[48] "... au moment où ils le découvrent, il sont d'abord un instant comme foudroyés" (J. Dupont, *a. c.*, 31). E in nota, lo stesso autore commenta: furono colpiti da stupore "comme une personne étourdie pour avoir reçu un coup" (*ivi*, nota 1).

[49] Circa la centralità dell'autorivelazione del v. 49, nei confronti della straordinaria sapienza manifestata dal fanciullo, concordano in genere gli studiosi. Schmahl lo afferma a chiare lettere: "Auf diesem Wort ruht unverkennbar der Hauptakzent: V. 49 bildet den Höhepunkt der Geschichte... Die beiden Pointen sind nicht gleichrangig: gegenüber dem Jesuswort des Verses 49 tritt die Aussage von V. 47 in den Hintergrund..." Il v. 49 costituisce veramente il climax della pericope: "Andere Züge der Erzählung sind dieser grundlegenden Aussage verdeutlichend zugeordnet, wie etwa das Motiv von der Weisheit (V. 47), die Bemerkung über den Gehorsam Jesu (V. 51), oder auch die lokalen Angaben "Tempel" und vor allem "Jerusalem": In dieser Stadt vollendet sich der Weg, den Jesus dem Willen des Vaters gemäss geht" (G. Schmahl, *a. c.*, 255).

Per Schürmann, si deve prestare attenzione "alla stretta connessione, stabilita volutamente, tra i due punti culminanti della narrazione: in quanto Figlio, Gesù è il venturo maestro intelligente" (v. 47), pieno di sapienza (vv. 40-52). La sua attività di maestro si radica nel suo essere Figlio" (*o. c.*, 268). Si veda anche F. Bovon, *o. c.*, 153s; 158ss; e J. J. Kilgallen, *a. c.*, 558.

I vv. 48-49 sono indissociabili e, benché in contrasto, evidenziano lo stretto rapporto che intercorre tra domanda e risposta. Le parole della madre e quelle del fanciullo ripetono un medesimo schema e presentano, pur con qualche differenza, una struttura parallela.

Anzi, se si dilata la prospettiva fino al v. 50, si può scorgere anche una struttura in certa misura concentrica:

a. 48a: vedendolo furono stupiti
b. 48b: e disse a lui...
c. 48c-d: 1. perché ci hai fatto così? 2. ecco tuo padre ed io addolorati ti cercavamo;
b'. 49a: e disse loro:
c'. 49b-c: 1. perché mi cercavate? 2. non sapevate che devo stare presso il Padre mio?
a'. 50: Ed essi non compresero...

Come si vede, il testo è molto elaborato e tutto converge verso la rivelazione del v. 49.

I vv. 48a e 50 esprimono la reazione umana di fronte alla sapienza del fanciullo e alla sua condizione di Figlio del Padre; una reazione carica di stupore e di incapacità a comprendere [50].

Nel v. 48, di tale incomprensione si fa interprete la madre: "Figlio, perché ci hai fatto così?". Le parole che seguono (tuo padre ed io...) mostrano tutta l'umanità di tale posizione e la difficoltà ad entrare in un progetto che mette in crisi la sapienza ordinaria e la relazioni con la famiglia terrena.

Il v. 49, che è in parallelismo antitetico col v. 48, non dà una risposta a tale amorevole lamento, ma propone un altro interrogativo, simile nella forma a quello della madre, ma opposto nel contenuto. Tra i vv. 48 e 49, nonostante i legami e le affinità formali, prevale il contrasto, la tensione dialettica che si placherà solo nei vv. 50.51.

---

[50] Lo stupore è il filo che lega i due momenti: quello che manifesta la sapienza di Gesù e quello della sua autorivelazione come Figlio del Padre. Il v. 48a funge da cerniera: qui i genitori del fanciullo ἐξεπλάγησαν, come già precedentemente ἐξίσταντο (v. 47) tutti coloro che erano venuti in contatto con la sua straordinaria sapienza. Ma lo stupore dei genitori, già grande di fronte all'intelligenza del fanciullo, diverrà silenzio di fede, incomprensione adorante del mistero (v. 50) per la rivelazione del v. 49.

È quanto emerge dal confronto dei testi:

48b: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν...
49a: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς...

Lo schema effettivamente è identico. Esiste anche una continuità sul piano umano tra la μήτηρ αὐτοῦ e il τέκνον; continuità che, tuttavia, sarà subito sconvolta dalla netta presa di posizione da parte di Gesù.

48c: τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως;
49b: τί ὅτι ἐζητεῖτέ με;

Sotto una forma letteraria simile si nasconde un contrasto fin troppo evidente. Esso si manifesta anche, dal punto di vista formale, nel fatto che alla domanda angosciata della madre il fanciullo risponde non con una spiegazione, ma con interrogazioni che capovolgono la logica del discorso. Mentre la madre allega alla sua domanda il ricordo dell'affannosa ricerca compiuta, il fanciullo rinforza il primo interrogativo con un secondo ancor più radicale:

48d: ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.
49c: οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; [51]

Se la prima risposta-interrogativo di Gesù metteva in crisi la domanda della madre e la ricerca compiuta dai genitori, queste ultime parole —svelando l'identità del fanciullo, quale Figlio del Padre— relativizzano il ruolo e la figura del padre e dei genitori terreni. A tali sconvolgenti parole [52] del fanciullo, i genitori non possono rispondere che col silen-

---

[51] I vv. 48-49 sono legati anche a livello più profondo: oltre il parallelismo e le affinità, esistono altri rapporti da sottolineare. Vi si può scorgere, tra l'altro, una relazione chiastica, con il verbo ζητέω che svolge la funzione di *mot-crochet*:
48d: ὁ πατήρ σου κἀγὼ ... ἐζητοῦμέν σε
49b-c: τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; ... ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;
Si osservi la posizione enfatica di σε e με, specialmente al termine delle due proposizioni interrogative. È pure degna di nota la convergenza delle frasi sul fanciullo, come testimoniano i quattro pronomi personali: è lui l'oggetto della ricerca e del mistero contenuto in questi versetti.

[52] Appare evidente quanto sia grande la statura di questo bambino: egli non risponde alle domande della madre, non deve rendere ragione delle sue scelte né a lei né al padre terreno, ma solo al Padre celeste. Chi in realtà interroga e pone questioni è il fanciullo: nel v. 47 si rivolge ai dottori, manifestando una sapienza superiore, qui

zio, come un tempo Giobbe, di fronte alla rivelazione dell'Onnipotente (cf. Gb 40,4s; 44,2ss). La non-comprensione, tuttavia, è destinata a dissolversi gradualmente alla luce degli eventi futuri e grazie alla riflessione di fede, che Luca presenta quale caratteristica della madre di Gesù (v. 51b; cf. 2,19)[53].

Il v. 50 è l'ultimo elemento della struttura che abbiamo ravvisato nei vv. 48-50. Questa inizia con lo stupore per quel che si è visto (cf. v. 48) e si conclude con la non-comprensione di ciò che si è udito (cf. v. 50). Il verbo συνῆκαν del v. 50 richiama per contrasto la σύνεσις del v. 47: ai genitori non è data quella intelligenza straordinaria, che appartiene al fanciullo e suscita lo stupore di quanti lo ascoltano[54].

Sul v. 50, sul senso di tale incomprensione, ritorneremo più tardi; per il momento —a livello di articolazione del testo— ci sembra interessante collegarlo col v. 51b, che è chiaramente redazionale. È vero che il v. 51b si riferisce solo alla madre del fanciullo e non ai due genitori, dei quali si è rilevata l'incomprensione; tuttavia, proprio questo particolare che, a prima vista, sembra un ostacolo alla connessione dei testi, potrebbe far intravedere il sottile intreccio che lega le varie parti. Si ripeterebbe qui il fenomeno riscontrato nella presentazione al tempio (v. 33ss): i genitori, ambedue sono presi da stupore, ma il senso delle parole e degli eventi passa attraverso il filtro della fede di Maria.

Nei vv. 48.50.51b si assiste ad uno scambio ripetuto dal plurale dei genitori al singolari della μήτηρ αὐτοῦ[55]: tale fatto mette in luce l'importanza della madre di Gesù in Lc 1-2 e nel nostro brano in particolare[56]. Siamo di fronte ad un intreccio interessante e certo intenzionale:

---

interpella i genitori, rivelando la sua origine divina.

[53] Sul significato della formula ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς ... εἶναι ci soffermeremo in seguito.

[54] Ciò conferma l'unità sostanziale del brano a livello di redazione, nonostante i due centri dominanti (v. 46s e v. 49) —che, del resto, non sono sullo stesso piano— e delle diverse articolazioni minori, emerse nel corso del nostro studio.

[55] Ciò appare con evidenza dal prospetto:
48a: καὶ ἰδόντες ... ἐξεπλάγησαν
48b: καὶ εἶπεν ... ἡ μήτηρ αὐτοῦ
50: καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν
51b: καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει.

[56] Cf. Lc 2,19. Anche ciò è legato, al dire di Bovon, "an der marianischen Perspektive der lukanischen Vorgeschichte" (*o. c.*, 158s). Si veda in tal senso H. Schür-

la madre esprime in prima persona sentimenti e reazioni che —almeno in certa misura— sono comuni anche a Giuseppe. È lei —lo ribadiamo— che, attraverso la riflessione di fede, illumina il senso e la portata della non-comprensione, nella quale tutti e due i genitori sono coinvolti. Che il v. 51b debba essere messo in rapporto col v. 50 appare anche dalla ripetizione del termine ῥῆμα, presente nei due versetti.

Il v. 51a presenta relazioni molteplici. Partendo da quelle più generali, esso appare come l'ultimo di una serie di ritornelli di partenza, disseminati in Lc 1-2, a chiusura dei vari episodi dell'infanzia[57]. Il v. 51a richiama, in maniera privilegiata, il v. 39, che conclude la scena della presentazione al tempio[58]. Nei confronti del nostro testo, il v. 39 appare maggiormente sviluppato: vi si annota, in particolare, che il ritorno avvenne ὡς ἐτέλεσαν πάντα, secondo la legge del Signore[59]. Nel v. 51a tale sottolineatura non è presente; la troviamo però nel v. 43, ove ricorre il verbo τελειόω, seguito per di più da ὑποστρέφω[60]. La pratica religiosa prescritta dalla legge termina col v. 43: su questo sfondo rituale e tradizionale si innesta però la novità del fanciullo che rimane nel tempio e della sua autorivelazione. Il rito veterotestamentario funge da cornice alla prima manifestazione pubblica del Figlio del Padre, che rappresenta il vero scopo della pericope. Quando tale manifestazione sarà avvenuta, si potrà chiudere la scena e il fanciullo, con i suoi, tornerà a Nazareth. Il v. 51a, pertanto, è in rapporto anche col v. 43, che conclude —ma solo apparentemente— l'episodio del pellegrinaggio al tempio. Dal punto di vista della struttura formale, il v. 51a richiama direttamente il v. 42. La nostra pericope è racchiusa in maniera evidente tra due espressioni molto simili, poste all'inizio e al termine del brano e formanti una splendida inclusione:

ἀναβαινόντων αὐτῶν (v. 42)
κατέβη μετ'αὐτῶν (v. 51a).

---

mann, *o. c.*, 237.

[57] Cf. *sopra*, nota 15.

[58] Là però non si hanno i verbi del v. 51a, ma ἐπιστρέφω, la radice verbale che ricorre nel v. 43.

[59] Vi è pure un'inclusione tematica con il v. 22: "secondo la legge di Mosè"; e con il v. 23: "come è scritto nella legge del Signore".

[60] Si può constatare anche nei vv. precedenti (v. 41: κατ' ἔτος; v. 42: κατὰ τὸ ἔθος) la fedeltà alle disposizioni della legge, messa in luce nell'episodio della presentazione al tempio.

Secondo qualche autore, in 2,41-51a ci sarebbe uno schema di rivelazione, articolato in tre momenti: la *salita* su un luogo elevato, la *rivelazione* e quindi la *discesa*, disegno non raro nella Scrittura[61].

Per quanto concerne il contenuto, il v. 51a è in palese contrasto con la scena del tempio, in particolare con il v. 49. Siamo di fronte al paradosso del Figlio di Dio —che dipende unicamente dal Padre— il quale ritorna ad una vita di umile sottomissione[62]. Il contrasto si fa più acuto alla luce del v. 50: egli si sottomette a persone che non possono comprendere il mistero profondo del suo essere e le esigenze radicali del Padre. L'anomalia è iscritta nello stesso v. 51a, in cui il soggetto-protagonista è proprio quel fanciullo, il quale κατέβη μετ'αὐτῶν: lasciando il tempio e Gerusalemme, egli torna a Nazareth per vivere sottomesso ai genitori. Si rientra così sullo sfondo dei versetti iniziali 41-43; si è ricondotti nella cornice tradizionale, ma solo apparentemente: cose troppo importanti sono avvenute nel frattempo. Esse saranno oggetto di incessante riflessione, soprattutto da parte della madre, come subito osserva l'evangelista.

Nazareth ricorre quattro volte nei primi capitoli di Luca, come luogo nel quale iniziano gli episodi, e verso il quale, alla fine, si fa ritorno. Il verbo κατέβη indica certo la discesa da Gerusalemme, città elevata; ma avendo come punto di riferimento il villaggio sconosciuto[63] della periferica e disprezzata Galilea, evoca per associazione il nascondimento e l'umiltà in cui rientra il fanciullo, dopo aver fatto intravedere la sua grandezza[64]. Tale senso è accentuato dalla locuzione perifrastica ἦν

---

[61] Cf. A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma 1982) 263s.

[62] Il contrasto in realtà è solo apparente: il Figlio di Dio si sottomette a genitori umani, perché questa, in concreto, è la volontà del Padre, fino al giorno della sua manifestazione ad Israele. "Anche l'annotazione del v. 51a mostra quanto l'atteggiamento di ascolto e di obbedienza di Gesù costituisca il tema centrale del racconto... È proprio questa sua sottomissione a rendere ancora una volta comprensibile quella condotta di Gesù che ha come unica spiegazione la sua obbedienza di Figlio" (H. Schürmann, *o. c.*, 268).

[63] Il nome di Nazareth non compare mai nell'Antico Testamento, né negli scritti rabbinici sia talmudici che midrashici e neppure in Giuseppe Flavio. A parte la tradizione cristiana, questo piccolo e oscuro villaggio si trova citato solo in un'iscrizione ebraica, rinvenuto a Cesarea Marittima nel 1962, e datata alla fine del terzo o all'inizio del quarto secolo d. C. (cf. M. Avi-Yonah, "A List of Priestly Courses from Caesarea": *IsrExplJourn* 12 (1962) 137-139.

[64] Qualcosa di simile avviene nella scena della trasfigurazione (Lc 9,28-36): dopo

ὑποτασσόμενος, composta di un imperfetto e un participio, forme verbali che sottolineano la consuetudine, l'insistenza, la continuità. Insieme con tale atteggiamento, va ribadita tuttavia la volontarietà di quel modo di agire. Certo si ritorna a Nazareth, ma non per un'imposizione: il soggetto dei verbi è lui, il fanciullo. Resta comunque il profondo contrasto tra il v. 51a e i vv. 46-49. Ciò induce a sottolineare la straordinaria grandezza di Gesù nella scena del tempio, dove egli siede autorevolmente nel consesso dei dottori e non in atteggiamento di discepolo. L'umiltà appartiene a Nazareth, vale a dire alla cornice del brano; la gloria a Gerusalemme e al tempio.

Infine, il v. 51a è in rapporto con il v. 52, termine estremo del nostro brano, punto conclusivo di Lc 1-2, e versetto-ponte nei confronti di Lc 3-24. È facile scorgere in questo rapporto il ripetersi di uno schema letterario: il v. 51a sta al v. 52 come —pur con alcune differenze— il v. 39 sta al v. 40.

Prima, tuttavia, di passare al v. 52, è necessario considerare brevemente il v. 51b, sul quale ritorneremo in seguito. In esso troviamo lo stesso soggetto del v. 48b: ἡ μήτηρ αὐτοῦ, che mette in rilievo la posizione privilegiata della madre, nei confronti del padre, tipica di Lc 1-2. Si può pure notare come l'atteggiamento abituale di Maria non sia quello di parlare e tanto meno lamentarsi col figlio, ma quello dell'ascolto meditativo. Il verbo διετήρει, un imperfetto, esprime bene la continuità di tale atteggiamento. Data la vicinanza, nel testo, viene da pensare ad un parallelismo implicito tra il contegno di Gesù e quello della madre: ἦν ὑποτασσόμενος — διετήρει. Il v. 51b è chiaramente redazionale ed evoca il testo parallelo di 2,19. Anche là l'atteggiamento riflessivo-sapienziale di Maria segue ad un'esperienza di stupore. In 2,19 si trova un verbo al tempo imperfetto, che sottolinea —in contrasto con l'aoristo che precede— l'intensità e la durata dell'azione, rafforzata ulteriormente dal participio che segue: mentre "tutti quelli che ascoltavano ἐθαύμασαν... Maria συνετήρει tutte queste cose, συμβάλλουσα nel suo cuore" (Lc 2,19). Se

---

aver mostrato la sua gloria, Gesù discende dal monte e annuncia la passione del Figlio dell'uomo (9,44). Anche in quella circostanza —si noti— i discepoli ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο (v. 45). Marco, nel testo parallelo, osserva: "ed essi conservarono per sé quella parola, chiedendosi che cosa fosse risorgere dai morti" (Mc 9,10). In qualche modo come Maria, essi conservano dentro di sé la parola e vi riflettono, cercando di comprenderne il senso.

l'atteggiamento costante del Figlio di Dio è la sottomissione (ἦν ὑποτασσόμενος), quello della madre è la riflessione sapienziale (διετήρει [v. 51]; συνετήρει ... συμβάλλουσα [v. 19]).

Nel v. 51b, come si vede, ci troviamo di fronte ad un altro ritornello, quello del ricordo, della memoria, che caratterizza in particolare la madre di Gesù.

Il v. 52, infine, ripropone il ritornello della crescita, già presente in 2,40, sempre a proposito di Gesù, e in 1,80 con riferimento a Giovanni.

Il ritornello di 2,40 fa da cerniera tra il primo ed il terzo. Esso ha in comune con 1,80 la formula iniziale ("il bambino cresceva e si fortificava") col παιδίον, termine che non ricorre nell'episodio del ritrovamento [65]; mentre per il resto è da accostare a 2,52. Anzi si ha l'impressione che il v. 52 sia stato costruito a partire dal v. 40. Le affinità tra questi due testi riguardano la σοφία, collocata in prima posizione [66] e la χάρις, che secondo il v. 52 si manifesta παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις [67].

La novità del v. 52 è la terza dimensione della crescita del giovinetto, la ἡλικία: termine che può significare età, statura e più in generale, nel nostro caso, la maturità della persona [68].

Sullo sfondo del v. 52 si può scorgere il duplice testo di 1Sam 2,21.26:

2,21: "e il fanciullo Samuele crebbe davanti al Signore" (TM: "con il Signore");

2,26: "e il fanciullo Samuele andava e cresceva, buono con il Signore e con gli uomini" (TM e LXX).

---

[65] Il vocabolo è sostituito con παῖς nel v. 43 e con Ἰησοῦς nel v. 52.

[66] Nel v. 40 il παιδίον è presentato "pieno di sapienza"; nel v. 52 la sapienza del giovinetto cresce con la maturità e l'amabilità davanti a Dio e agli uomini.

[67] Secondo il vocabolario biblico la grazia indica il favore, la benevolenza. L'espressione "trovare grazia" è piuttosto frequente, sia al cospetto di Dio (cf. Gn 6,8; 18,3; Es 33,12s.16s; 34,9; Nm 11,11;...) che di fronte agli uomini (cf. Gn 30,27; 32,5; 33,8.10.15; 34,11; Nm 32,5; 1Sam 1,18;...). In rapporto a Dio e agli uomini, cf. Prv 3,4. Il termine χάρις, che ricorre tre volte in Lc 1-2, si trova anche nel v. 30, riferito a Maria, la quale ha trovato grazia presso Dio; ed è incluso nel verbo κεχαριτωμένη, ugualmente riferito a lei. Ciò è significativo: colloca la madre di Gesù, davanti a Dio, in una posizione simile a quella del Figlio.

[68] Cf. R. E. Brown, *o. c.*, 650s.

Né il TM né i LXX parlano di età o statura e neppure di grazia. Dato però che la χάρις dei vv. 40 e 52 indica l'amabilità, tale nota può essere intesa sotto l'espressione "buono con il Signore e con gli uomini".

Con questa visione del fanciullo che cresce e attende a Nazareth il tempo del suo ministero, si conclude la grande "ouverture" al vangelo lucano, nella quale è stato svelato in anticipo il mistero del Figlio di Dio.

IV. ALCUNI PUNTI PARTICOLARI

Nel corso dell'analisi appena conclusa, si è potuto notare che diverse questioni meritavano un'attenzione particolare. Su di esse intendiamo ora soffermarci, senza la pretesa di esaminarle tutte né in maniera esaustiva. Cercheremo semplicemente di offrire il nostro punto di vista su problematiche non facili e alle quali gli studiosi hanno dedicato già molta attenzione. Esamineremo i seguenti punti: il senso dei dodici anni; la sapienza di Gesù; la formula ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου; l'incomprensione dei genitori.

1. *Quand'ebbe dodici anni...*

Diversi autori hanno sostenuto che la scena di Gesù dodicenne tra i dottori potrebbe indicare la cerimonia del *bar Mitzwah*. In tal senso si è espresso in particolare R. Aron[69]. Egli però non ha potuto addurre dei testi a sostegno della sua affermazione. In nessuno scritto giudaico antico, infatti, si parla di tale cerimonia d'iniziazione alla Legge. Se ne tratta esplicitamente per la prima volta soltanto nel secolo XV, nel *Sefer Ziyyoni* di R. Menahem Ziyyoni[70].

Resta pur vero che, al di là del termine e del rito particolare, nella letteratura rabbinica si afferma più volte che il ragazzo, intorno ai tredici anni, è considerato responsabile delle sue decisioni, e si impegna a vivere

---

[69] "Les docteurs —egli scrive— l'ont accueilli, comme ils avaient coutume de le faire pour les enfants nouveaux venus qui préparaient ou accomplissaient leur initiation religieuse, leur *bar Mitswa*... Ce devait donc être, parmi les "docteurs" au temps de Jésus, un usage assez fréquent..." (R. Aron, *Les années obscures de Jésus* [Paris 1962] 142).

[70] Cf. *Encyclopaedia Judaica* IV (Jerusalem 1971) 243-246; *Talmudic Encyclopedia* IV (Jerusalem 1976) 165-168.

secondo la Legge. È noto al riguardo, tra altri, il testo di *Abot* 5,24: "A cinque anni si inizia lo studio della Bibbia, a dieci anni lo studio della Mishna, a tredici si accetta i comandamenti, a quindici si comincia lo studio della Gemara, a diciotto ci si sposa...".

I testi talmudici, nella maggioranza dei casi, fissano a tredici anni l'età della responsabilità. Tra i rabbini, tuttavia, sembra esista un margine di incertezza: alcune testimonianze parlano di dodici, altre di tredici anni [71].

Per superare tale incertezza, P. van der Horst —partendo dall'assunto che alla base del nostro testo si trovi una fonte aramaica— ipotizza che nell'originale ci fosse un tredici piuttosto che un dodici, e che "nel corso della tradizione orale il termine aramaico che indicava il 13 sia stato frainteso e scambiato col 12" [72]. Infatti nell'aramaico di Babilonia, a causa dello scambio di consonanti, spesso è impossibile sapere se si tratti di tredici o dodici. L'autore però avverte con onestà che simile scambio non è stato finora trovato nei testi antichi dell'aramaico palestinese, ma accidentalmente potrebbe essersi verificato [73]. La proposta erudita di van der Horst è troppo ipotetica per poter risolvere il problema della "maggiore età", non essendo chiare le fonti rabbiniche. D'altra parte tale questione, nel nostro caso, appare di interesse secondario. Nel racconto lucano il dodicesimo anno è importante per i riferimenti a personaggi sia classici, sia soprattutto biblici, che a dodici anni hanno fatto intravedere la loro futura grandezza; in particolare, per i segni di straordinaria sapienza che

[71] Cf. per questo problema F. Manns (*a. c.*, 345ss), il quale così conclude: "À la fin de cette enquête nous pouvons dire que vers l'âge de douze ou de treize ans tout jeune juif était considéré par la Loi comme responsable. Il est possible que l'âge ait varié suivant les régions et suivant la maturité personnelle des individus" (*ivi*, 347). C'è da notare, inoltre, che i testi che ne parlano sono in genere tardivi e dunque molto più recenti del testo lucano. "Si los textos rabínicos actuales son imprecisos y difíciles de conciliar —osserva Muñoz Iglesias—, más difícil resulta saber qué era lo preceptivo en tiempos del Nuevo Testamento" (*o. c.*, 242). Secondo Fitzmyer, d'altra parte, "There is reason to think that some of the later Mishnaic regulations were somewhat applicable to the time of Jesus, at least in this case... That Jesus is here depicted as being taken up to Jerusalem at the age of twelve may reflect the custom said to exist among pious Jews of getting a young boy accustomed to the obligation, by taking him up at a younger age" (J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 440; si veda in merito Strack / Billerbeck, II, 144-147). Di parere diverso è De Jonge (*a. c.*, 323s).

[72] P. van der Horst, *a. c.*, 62.

[73] *Ivi*. Saggiamente egli conclude che tale proposta "can of course, never be proved, but it is a possibility which should be considered" (*ivi*).

a quell'età alcuni di tali personaggi hanno manifestato. Ovviamente i dodici anni segnano in qualche modo l'affacciarsi del fanciullo all'età adulta, sia nella tradizione greco-romana che in quella giudaica: questo non è senza importanza per il racconto di Luca e per la rivelazione in esso contenuta. Ma ciò non dipende dal numero esatto degli anni né è legato ad un rito particolare.

2. *La sapienza di Gesù*

Nel testo che Luca ci ha trasmesso, la sapienza del fanciullo appare importante: è uno dei punti fondamentali del racconto. Non è, tuttavia, il principale che, secondo la maggioranza degli studiosi, rimane il v. 49. Tra questi due punti corrono stretti legami, ma anche una certa tensione. Questa si può spiegare, secondo De Jonge, ripercorrendo la storia della formazione della pericope: il tema della sapienza di Gesù (v. 47) non farebbe parte del racconto originale, ma sarebbe un'aggiunta secondaria, dovuta a Luca o a qualcuna delle sue fonti [74]. Sotto l'influsso delle tradizioni escatologiche concernenti il Messia —sul quale, un giorno, si poserà uno spirito di sapienza e di intelligenza— e delle biografie ellenistiche e giudaiche si sarebbe sviluppato il motivo della sapienza straordinaria del fanciullo [75]. Al centro del testo attuale, tuttavia —attraverso una elaborata struttura concentrica— De Jonge pone la sapienza del fanciullo in mezzo ai dottori. Abbiamo già segnalato, da parte nostra, i limiti di tale struttura che appare sbilanciata, orientata tutta verso un climax che non costituisce il vero centro della pericope.

Bultmann, da un altro punto di vista, pur ammettendo due punti maggiori nel brano, sottolinea in maniera unilaterale la sapienza del fanciullo. Egli considera la nostra pericope —secondo le categorie della storia delle forme— una "leggenda", nel senso di "racconto edificante" concernente il personaggio Gesù. Egli —come parecchi altri commentatori— si lascia condizionare dalle biografie di ragazzi prodigiosi sia della storia che della mitologia e dalle tradizioni letterarie circa la loro straordinaria sapien-

---

[74] Cf. J. H. De Jonge, *a. c.*, 348. Egli si colloca, almeno in parte, sulla scia di B. van Iersel, *a. c.*, 172.

[75] De Jonge cita in proposito l'osservazione di G. Huet, che già nel 1912 scriveva: "Le thème de l'enfant sage a été ajouté après coup à des récits où ce thème primitivement ne se trouvait pas" (*ivi*, 345).

za[76]. Siamo di fronte non solo ad una sottolineatura unilaterale del motivo sapienziale, ma anche ad un'accentuazione indebita del ruolo di personaggi che nei confronti del nostro brano presentano affinità vaghe e occasionali[77].

Laurentin, partendo da premesse ben differenti, sottolinea pure la dimensione sapienzale del brano, ipotizzando rapporti con la letteratura di sapienza, in particolare col brano di Sir 24[78]. Gli studiosi, in genere, stentano ad accettare queste visioni, notevolmente elaborate e non suffragate da argomenti convincenti[79]. Ma al di là di questi sviluppi discutibili, Laurentin concentra l'attenzione, come è giusto, sui vv. 48-50, che costituiscono il cuore del brano e per conseguenza il punto di riferimento degli elementi sapienziali in esso contenuti.

Certo, come si è detto più volte, tutto il movimento del brano è orientato al v. 49; in tale direzione va in particolare il motivo della sapienza che prepara ad accogliere l'autorivelazione di Gesù quale Figlio del Padre. D'altra parte è proprio nella sua qualità di Figlio e nella sua missione che va ricercata la radice ed il senso della sua straordinaria sapienza. Tale rivelazione pone Gesù in una situazione unica ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων, quale Maestro e non come discepolo.

---

[76] Cf. R. Bultmann, *o. c.*, 327s.

[77] Bultmann elenca il "materiale similare" che si può trovare in Giuseppe e Filone a proposito di Mosè, in Erodoto per Ciro, in Plutarco per Alessandro, in Filostrato per Apollonio di Tiana; non solo, ma pensa di trovare antecedenti anche in Cina (R. Bultmann, *o. c.*, 327). Paralleli di questo genere, evidentemente labili, si possono trovare in W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1961) 94s, il quale segue in gran parte lo stesso Bultmann e M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen ³1959) 104s. In tale linea si colloca anche il commentario di J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (London 1957) 124. Per un giudizio circa il confronto tra l'infanzia di Gesù e quella dei grandi personaggi, cf. S. Muñoz Iglesias, "Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes": *EstBib* 16 (1957) 5-36. Lo stesso autore rileva giustamente che la maggior parte delle testimonianze della letteratura profana appartiene a scrittori posteriori ai racconti di Lc 1-2 o praticamente inaccessibili, per poter essere valorizzati (cf. *ivi*, 233). Gli studiosi in genere, pur segnalando dei contatti, difficilmente parlano di dipendenza letteraria del nostro brano nei confronti di quei testi.

[78] Cf. R. Laurentin, *o. c.*, 135-141.

[79] Cf. R. E. Brown, *o. c.*, 668; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas* (Gütersloh-Würzburg 1977) 74; J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 437; S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 252s.

3. ... ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με

Come più volte si è ripetuto, questo versetto segna il climax di Lc 2,41-52 ed anche il punto di arrivo della cristologia di Lc 1-2. La rivelazione di Gesù Figlio del Padre è esplicita ed è questo il dato veramente notevole.

Il versetto 49, tuttavia, si presenta in maniera ellittica e non esprime chiaramente a che cosa si riferisca il δεῖ εἶναι, dal quale dipendono la missione e le scelte di Gesù. Ci si chiede pertanto quale vocabolo sia sottinteso dietro quel τοῖς che il testo lascia imprecisato.

Laurentin, che ha dedicato numerose pagine alla questione, ricostruisce con cura la storia delle diverse interpretazioni. Egli elenca cinque significati che, nelle varie epoche, sono stati proposti: *cose; persone; dominio o sfera; affari; casa o dimora*[80]. Tra tutti —quale risultato della sua meticolosa indagine— egli opta decisamente per l'ultimo senso, ritenendolo il solo attendibile[81]. Lo studio che egli compie intorno agli altri sensi, viene paragonato al lavoro necessario per districare una matassa, e le diverse interpretazioni sono qualificate come nodi ed escrescenze[82].

Gli autori contemporanei, generalmente, ritengono che la traduzione migliore sia effettivamente "nella casa del Padre mio", ma in maniera meno recisa e unilaterale. Ci riferiamo anzitutto a J. Dupont, il quale nel 1961 —prima della ricerca di Laurentin— si dichiarava per il senso "nella casa di mio Padre", che —egli notava— è quello seguito da quasi tutti i commentatori recenti. Secondo Dupont, tale significato si raccomanda per il contesto, specialmente per l'antitesi implicita esistente tra il v. 49 e il v. 44. Tuttavia, con grande senso della misura, egli conclude: "En préférant cette explication, nous ne voulons pas nier une certaine ambiguïté de l'expression; elle pourrait être intentionnelle"[83].

---

[80] Cf. R. Laurentin, *o. c.*, 38-72.

[81] "... de tous ces sens-là, un seul est recevable, le dernier: 'Chez mon Père' " (*ivi*, 39).

[82] *Ivi*.

[83] J. Dupont, *a. c.*, 38. Anche Brown mette al primo posto il senso "nella casa del Padre mio", ma non esclude gli altri significati, pur ritenendoli meno verosimili (*o. c.*, 646). Fitzmyer è su questa linea, ma confessa che "It is not easy to say which is the best sense in the Lucan context" (*o. c.*, 443). Gli altri sensi, oltre quello enunciato, sono solitamente due: "nelle cose" e "tra gli amici" del Padre mio. Non ripeto qui quanto è possibile trovare in maniera dettagliata non solo in Laurentin, ma anche negli

Se Dupont pensa ad una certa ambiguità, Bovon parla di "änigmatische Antwort" [84], e De Jonge —calcando forse il giudizio— di espressione "deliberately ambivalent". Nel contesto di Lc 2,41-51 la formula significherebbe "nella casa del Padre mio"; ma avrebbe anche un senso che va al di là dell'episodio, mostrando Gesù coinvolto nei disegni del Padre e nella loro realizzazione [85].

Secondo Sylva Dennis l'articolo τοῖς del v. 49 si riferisce sia alla *casa* sia alle *cose* di Dio. Egli ritiene di poter precisare anche di che, concretamente, si tratti: con tali *cose* si prefigurerebbe l'insegnamento di Gesù nel tempio durante i suoi ultimi giorni in Gerusalemme, come viene riferito in Lc 19,45-21,38 [86].

Una spiegazione piuttosto originale, ma che proietta qualche luce su questo testo denso e misterioso viene offerta da P. van der Horst, sulla base di un ipotetico originale aramaico. Anch'egli pensa che Luca potrebbe aver impiegato di proposito una frase a doppio senso, e non esclude il significato di "essere impegnato, essere occupato". Tale senso potrebbe essere specificato ulteriormente —in base all'uso dell'aramaico— fino ad assumere il valore di: discutere, investigare, porre questioni. Il sostantivo sottinteso dall'articolo τοῖς potrebbe pertanto essere: discussione, questione... Tale significato sarebbe in perfetta armonia con la scena del tempio, dove Gesù è intento a discutere con i dottori. La pista è suggestiva, solo che, anche in questo caso —come già precedentemente, a proposito dei 13/12 anni— van der Horst non è in grado di documentare con testimonianze la sua intuizione [87].

Questi ed altri tentativi, nonostante la loro ipoteticità, hanno il merito di mettere in luce la complessità e polivalenza dell'espressione, la cui portata non può essere univocamente determinata.

---

autori da noi più frequentemente citati. Muñoz Iglesias, pur condividendo l'opinione comune, attribuisce importanza non tanto al senso particolare dell'espressione, bensì alla rivelazione fondamentale del v. 49 (cf. *o. c.*, 257. 260).

[84] F. Bovon, *o. c.*, 160.

[85] J. H. De Jonge, *a. c.*, 353. Per la posizione di De Jonge, simpatizza, in qualche modo, anche Muñoz Iglesias, *o. c.*, 260.

[86] D. Sylva Dennis, "The Cryptic clause en tois tou patros mou dei einai me in Lk 2,49b": *ZNW* 78 (1987) 132-140.

[87] P. van der Horst, *a. c.*, 63.

Ma il dato importante del v. 49 non si trova sotto quel τοῖς, di non facile interpretazione, bensì nella chiara affermazione del fanciullo circa la sua identità di Figlio del Padre[88].

4. *Ed essi non compresero...*

Il dossier circa le molteplici interpretazioni del v. 50 è molto ampio e differenziato, ma è stato raccolto in maniera diligente da R. Laurentin[89], per cui lo presupponiamo. Quel che a noi qui interessa non è tanto l'oggetto specifico di tale incomprensione quanto piuttosto il suo significato, alla luce del contesto immediato e remoto.

L'espressione οὐ συνῆκαν si riferisce direttamente a τὸ ῥῆμα, ma evoca per contrasto la σύνεσις del v. 47 e pertanto la σοφία messianica del fanciullo, sottolineata nei due ritornelli (vv. 40 e 52) che inquadrano il nostro episodio. La parola del v. 49, espressione massima della sapienza del fanciullo, è anche il punto culminante della non-comprensione dei genitori, iniziata con l'οὐκ ἔγνωσαν del v. 43 e proseguita col μὴ εὑρόντες (v. 45), con l'ἐξεπλάγησαν (v. 48) e con la domanda perplessa della madre (v. 48). Dunque esiste un netto contrasto tra la sapienza del fanciullo e la non-comprensione dei genitori. Del resto la polarità genitori-figlio sottende il nostro brano, quale motivo di fondo, anche quando non appare con evidenza.

Ma l'incomprensione dei genitori non presenta una valenza negativa, come si è temuto in passato, e come non di rado si tende oggi a sottolineare: serve, al contrario, a mettere in rilievo la densità della rivelazione. "Essa vuole invitare alla meditazione del mistero. Il 'serbare' del v. 51b spiega questo 'non comprendere' del v. 50, in sé polivalente, e lo difende da malintesi: si tratta di un 'non comprendere' interrogativo, aperto a Dio; non di mancanza di intelligenza"[90]. Il fatto che il v. 51b

---

[88] Dal punto di vista letterario —osserva giustamente Muñoz Iglesias— l'accento cade sulla contrapposizione tra il padre umano e il Padre divino: "Questo è il nucleo centrale della catechesi del passo: Il Padre di Gesù è Dio" (*o. c.*, 260s). Riflessioni simili sono espresse da Fitzmyer (*o. c.*, 437).

[89] Cf. *o. c.*, 11-32. Al dire di Laurentin, "la diversità delle interpretazioni date a Lc 2,50 è estrema, sconcertante" (*ivi*, 11). Muñoz Iglesias nota giustamente che il senso del versetto sarebbe abbastanza chiaro, ma è divenuto terribilmente complicato a causa di considerazioni teologiche, più esattamente mariologiche (cf. *o. c.*, 261. 263).

[90] H. Schürmann, *o. c.*, 269. "Il conservare nel cuore e il meditare tutti questi

sia riferito in particolare alla madre e non a tutti e due i genitori —come l'οὐ συνῆκαν—, sottolinea, come si è visto, un'importante caratteristica della narrazione lucana: che il "riferimento a Cristo venga formulato 'marianamente' "[91]. La reazione di fede viene formulata da Luca in chiave mariana, ma è paradigmatica per tutti coloro che hanno visto e udito parole ed eventi messianici. Infatti il v. 51b non solo è in rapporto col v. 50 —nel quale è coinvolto a pari titolo Giuseppe— ma anche con i ritornelli paralleli di Lc 2,19 e 1,65s. In Lc 2,19 Maria conserva le cose nel cuore, interiorizzando e interpretando nella fede lo stupore di tutti per quanto è stato detto loro. Che ella esprima l'atteggiamento meditativo di quanti hanno visto e udito, appare chiaramente in Lc 1,66, in cui si trova un ritornello simile, applicato però alla gente: "... e tutti quelli che avevano ascoltato conservarono (tutte queste cose), dicendo: Chi dunque sarà questo bambino?". La madre di Gesù, nel v. 51b, rivela non solo il suo atteggiamento personale, ma anche quello di Giuseppe (incluso nella non-comprensione del v. 50) e di tutti coloro che sono testimoni degli eventi concernenti il Cristo.

Che οὐ συνῆκαν esprima una non-comprensione aperta sul mistero, appare ripetutamente in 2,41-51. Se, come si è detto, esiste una polarità tra il fanciullo e i genitori, tra la sua sapienza e la loro non-comprensione, esiste anche una ricerca lunga, appassionata, faticosa[92] dei genitori nei confronti del fanciullo; ricerca che sfocia infine in quell'εὗρον, stupefatto e trepidante, dopo i tre giorni d'angoscia.

Ecco: ci pare che il "non compresero" del v. 50 sia simboleggiato dalla non-conoscenza dei genitori (v. 43) e dal non averlo trovato (v. 45). Mentre la "meditazione" di Maria (v. 51b) —che è pure di Giuseppe e di tutti i credenti— sembra venga anticipata nella prolungata ricerca del fanciullo. Infine, l'averlo trovato nel tempio, dopo tre giorni, potrebbe alludere alla maturazione pasquale della fede di Maria e di tutti i discepoli. Conservare nel cuore è l'atteggiamento del sapiente di fronte a rivelazioni e realtà misteriose, che solo in futuro —alla luce dei fatti— si com-

avvenimenti fa pensare al futuro, da cui viene atteso il compimento di quanto è stato raccontato" (*ivi*, 237). Secondo Schürmann, "Luca non avverte alcuna contraddizione con 1,26-38.42-45; 2,10-19.29-35; tutte quelle promesse culminano nella parola di Gesù nel v. 49" (*ivi*, 269).

[91] *Ivi*, 237.

[92] Si noti l'insistenza, già segnalata, sul verbo (ἀνα)ζητέω.

prenderanno nella loro eccedente densità. È apertura agli eventi, attesa che annunci e presagi si compiano: è quanto appare con evidenza dalle parole che concludono Lc 1,66: "Chi dunque sarà questo bambino?". Tale è il senso dell'incomprensione nel v. 50, che Luca illumina con il v. 51b. La portata della riflessione di Maria è ben compresa da Origene: "Ella sapeva che sarebbe venuto un tempo nel quale ciò che è nascosto si sarebbe manifestato" [93].

La funzione del v. 51b sembra andare oltre il nostro episodio. Gli studiosi infatti sono abbastanza concordi nel ritenere che Lc 2,41-51 costituisce, allo stato attuale, il vertice e il punto d'arrivo della cristologia e della rivelazione di Lc 1-2. Che si tratti d'un episodio conclusivo appare anche dall'eccezionale concentrazione, nei vv. 51-52, di tre tipi di ritornelli, che scandiscono le varie parti del vangelo lucano dell'infanzia: quello della partenza (v. 51a), della memoria-ricordo (v. 51b) e della crescita (v. 52). Siamo di fronte a un gran finale che chiude l'infanzia e segna il passaggio a Lc 3-24. In tale contesto il v. 51b —riprendendo il motivo di 2,19 e 1,65s— appone, per così dire, il suggello di fede a tutta la rivelazione cristologica contenuta in Lc 1-2.

Quest'ampia visione emerge dalla formulazione stessa del v. 51b: mentre nel v. 50 si afferma che "essi non compresero τό ῥῆμα, vale a dire la rivelazione del v. 49, nel v. 51b si osserva che la madre conservava nel cuore πάντα τὰ ῥήματα, dunque tutte le cose riguardanti il Figlio.

"Conservare la parola" è una formula conclusiva, al termine di rivelazioni [94]. Non stupisce pertanto che il v. 51b, alla fine del ritrovamento e dell'intera sezione di Lc 1-2, consegni le rivelazioni cristologiche dell'infanzia alla riflessione sapienziale della madre di Gesù, in attesa che tutto si compia nell'ora stabilita dal Padre [95].

---

[93] Origene, *Homélies sur s. Luc* (Sources Chrétiennes, 87; Paris 1962) 499. Per la problematica intorno a Lc 2,19.51b si veda l'ampia e documentata monografia di A. Serra, *o. c.*

[94] Cf. Dan 12,4.9; IV Esd 14,8; Ap 22,10.

[95] Cf. F. Neirynck, *L'Évangile de Noël selon s. Luc* (Bruxelles-Paris 1960) 56s. Cf. A. Serra, *o. c.*, 259ss. 264. 279. 284.

V. SENSO PROFONDO DELLA PERICOPE

Lc 2,41-52 è un semplice episodio della fanciullezza di Gesù, oppure dietro quella narrazione si cela un senso teologico profondo? Certo nel testo sono presenti molteplici e significativi indizi, che invitano ad andare oltre la superficie, ma restano misteriosi e difficili da interpretare. Il tentativo comunque si impone: non andare oltre l'episodio significherebbe misconoscere la densa teologia dei capitoli dell'infanzia e in particolare di Lc 2,22-40, che in maniera più stretta è legato al nostro brano [96]. Se continuiamo a ritenere, con Schürmann, che Lc 1-2 è fondamentalmente un'omologesi cristologica [97], e se crediamo che il ritrovamento al tempio ne costituisce il gran finale, non possiamo esimerci da una lettura in profondità. Lc 2,41-52 va compreso retrospettivamente, sullo sfondo veterotestamentario e giudaico e nel contesto di Lc 1,5-2,40; ma anche, in maniera prospettica, alla luce di Lc 3-24, in particolare della Pasqua, che illumina le origini umane e l'infanzia del Figlio di Dio.

In linea di principio, gli studiosi sostengono la necessità di una comprensione più ampia e profonda del testo; in pratica però molti adottano una interpretazione che non va al di là del senso immediato. D'altra parte non si possono forzare i testi, per giungere a conclusioni, che travalicano gli ambiti di una sana esegesi.

Certo, la nostra pericope appare piuttosto elaborata e presenta una concentrazione notevole di termini ed espressioni con significati che vanno al di là dell'episodio narrato. Si tratta —come nel caso della presentazione al tempio— di "molti e notevoli elementi, apparentemente sparsi, ma tutt'altro che occasionali... siamo di fronte a una pericope particolarmente elaborata, ad un vocabolario ridondante di echi veterotestamentari da una parte, e di anticipazioni pasquali dall'altra" [98].

Ne elenchiamo alcuni significativi:

- Gerusalemme (andare, salire a) (41.43.45)

---

[96] Circa la teologia della presentazione al tempio, cf. A. Valentini, *a. c.*

[97] "In questa confessione sembra che Luca voglia sottolineare in modo particolare la figliolanza divina di Gesù (cf. 1,32.35; 2,41-51), che sta alla base del suo 'essere Signore' (2,11; cf. 1,16s.43) in quanto Figlio di David (1,27.32.69; 2,4ss), sia anche della sua funzione di σωτήρ (2,11; cf. 1,69)" (H. Schürmann, *o. c.*, 101).

[98] A. Valentini, *a. c.*, 309.

- la festa di Pasqua (41.42)
- τελειόω (43)
- la ricerca angosciata (44.45.48.49)
- il ritrovamento (46)
- dopo tre giorni (46)
- il tempio (46)
- il verbo δεῖ (49)
- la non-comprensione (50)
- il conservare nel cuore (51b) [99].

Effettivamente, ci troviamo di fronte ad elementi notevoli, addirittura fondamentali per la teologia e la cristologia di Luca.

Nella cornice della vita ordinaria e tradizionale, presentata dai vv. 41-43 da una parte e dai vv. 51a.52 dall'altra, si svolge un'azione di grande novità e si aprono prospettive che non possono essere comprese subito: esse hanno bisogno di riflessione (διετήρει) per divenire finalmente chiare, alla luce degli eventi.

Secondo Laurentin, i temi di Lc 2,41-51 rivestono un'importanza particolare nella teologia lucana. Essi sono connessi, nel senso che li si trova associati in più parti del vangelo, soprattutto nel capitolo 24 [100]. E sono convergenti: se questo o quel passo lascia dei dubbi, la loro "connessione e convergenza —secondo l'autore— non lasciano alcun dubbio circa le intenzioni di Luca" [101]. Tale convergenza di temi avrebbe valore di compimento e di conclusione: la si ritrova non a caso al termine del vangelo. "La prima finale è d'altronde orientata verso la seconda che la polarizza. Le due ultime scene dell'infanzia (2,22-52) hanno interessato Luca per avervi visto la prefigurazione e l'annuncio profetico del mistero di Pasqua. È in funzione di questa prospettiva che egli ha selezionato e presentato i tratti di questo breve racconto" [102].

---

[99] Un'inventario più o meno simile, con ampio commento, è stato redatto da R. Laurentin (cf. *o. c.*, 95-133). Analogo prospetto è stato stilato da A. Serra, il quale raffronta in forma sinottica gli elementi significativi di Lc 2,41-51a con quelli del mistero pasquale di passione e di gloria (*o. c.*, 282s).

[100] Cf. R. Laurentin, *o. c.*, 109. Oltre il cap. 24, cf. Lc 9,22.31.45.51; 13,33; 17,11.22-25; 18,33-34; 22,37.

[101] *Ivi.*

[102] *Ivi.* Laurentin ribadisce queste sue conclusioni circa la portata di Lc 2,41-52 nell'opera lucana, con le conferme e la luce che vengono —a suo avviso— dalla visione

Alla sicurezza di Laurentin, che pensa di aver raggiunto le intenzioni di Luca, fa riscontro lo scetticismo di non pochi studiosi, quali De Jonge, Brown, Fitzmyer, Muñoz Iglesias... i quali, in maniera più o meno recisa, escludono tali prospettive[103].

Su posizioni simili a quelle di Laurentin, perveniva —qualche anno prima— J. Dupont. Il suo atteggiamento, però è pieno di circospezione e il metodo rivela grande professionalità. Dopo aver analizzato la pericope da ogni punto di vista ed aver acquisito elementi preziosi e convergenti, egli si decide a formulare una possibile soluzione: "Maintenant que nous sommes en possession de ces données, il devient possible d'avancer une hypothèse... Nous livrons simplement notre impression... Nous suggérons d'établir une relation entre l'incident qui marca le premier séjour de Jésus à Jérusalem lors de la Pâque et les événements qui se sont accomplis lors de la dernière Pâque"[104]. Grazie a questa relazione, l'episodio di Lc 2,41-51 può essere illuminato dalle profezie riguardanti la Pasqua di Cristo e —in maniera retrospettiva— dalla luce che da tale evento promana.

Dato che il cuore ed il vertice dell'episodio del ritrovamento è la rivelazione del v. 49, Dupont concentra su di essa la sua attenzione. Egli scorge un rapporto particolare tra l'enigmatica parola di Gesù (il quale dice che deve restare presso il Padre, ma in realtà —per il momento— ritorna a Nazareth) e l'ultimo capitolo del terzo vangelo. Anche altrove, in Luca, possiamo trovare questo rapporto tra gli inizi e la fine: nell'episodio della presentazione al tempio incontriamo già —nelle parole di Simeone (2,34s)— un annuncio, anche se misterioso, della sofferenza di Gesù e di sua madre; all'inizio del ministero pubblico, le tentazioni —nella redazione di Luca— culminano (differentemente da Matteo) nella scena del pinnacolo del tempio (Lc 4,1-13). La ragione di tale scelta sembra risiedere nella volontà di stabilire un rapporto tra quell'episodio e gli eventi della Pasqua[105].

Per comprendere la rivelazione del v. 49, ma anche per penetrare il senso della non-comprensione del v. 50 e più in generale di tutto l'episo-

---

giovannea dei medesimi problemi e tematiche (*ivi*, 111-133). Queste posizioni sono riaffermate ne *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* (Milano 1985) 115-126; 141-144.

[103] Costoro si mostrano reticenti non solo su diverse conclusioni di Laurentin, ma anche sul modo di fare esegesi.

[104] J. Dupont, *a. c.*, 40s.

[105] Idem, *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (Brescia 1970) 49-82.

dio, Dupont ritiene necessario partire dall'esame del verbo δεῖ, piuttosto raro in Marco e Matteo, ma frequente e denso di significato in Luca. Esso ricorre per la prima volta nel nostro testo[106]. In riferimento a Gesù, δεῖ si trova ordinariamente in un contesto legato alla passione. Annunciata dalle Scritture —e dunque inserita nel disegno nel Padre— essa "deve" compiersi nel Figlio dell'uomo. Ciò appare anzitutto nei primi due annunci della passione (Lc 9,22.44); nel terzo (18,31-33) non si ha il verbo δεῖ, ma si sottolinea il compimento di quanto predetto dai profeti circa il Figlio dell'uomo. E si badi che sia nel secondo che nel terzo annuncio, i discepoli non comprendono. In 9,45 si afferma: "ed essi non capivano τὸ ῥῆμα τοῦτο... e temevano di interrogarlo περὶ τοῦ ῥήματος τούτου[107]; in 18,34 ricorre un'espressione molto simile a quella del nostro testo: καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τούτο κεκρυμμένον...

A questi importanti testi sinottici, si possono aggiungere sei passi, propri del vangelo di Luca, tutti con il verbo δεῖ (Lc 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44). Va sottolineata l'ultima citazione per la sua chiarezza: "è necessario che si compisse tutto ciò che è stato scritto di me nella Legge di Mosè, nei profeti e nei salmi" (24,44). Erano cose annunciate dalla Scrittura, e dunque dovevano essere conosciute. Il Maestro le aveva ripetute ai discepoli, specialmente durante il viaggio verso Gerusalemme. Dopo che tali cose si sono compiute, in Gerusalemme, egli si meraviglia che essi non comprendano ancora[108], proprio come avviene in Lc 2,49. 50. Ma solo il Risorto può svelare il senso delle Scritture e degli eventi che le compiono: "allora aprì la loro mente τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς" (v. 24,45; cf. v. 27). La parola misteriosa di Gesù riguarda dunque la sua identità di Figlio di Dio e insieme la sua missione, come giustamente

---

[106] L'importanza di questo verbo, che nel piano storico-salvifico di Luca è notevole (cf. J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 179ss), viene così espressa da Bovon: "Inhaltlich beschreibt das von Lukas geliebte δεῖ die Beziehung zwischen Vater und Sohn als eine heilsgeschichtliche. Die Zuwendung Jesu zum Vater entspricht dem Willen des Vaters für den Sohn: Die gegenseitige Beziehung manifestiert sich in der Heilsökonomie, die weder rein funktionell zu sehen ist noch abstrakt als ontologische Wesenseinheit, sondern als persönliche Agape-Beziehung" (*o. c.*, 160s). Queste parole invitano a non staccare la rivelazione del v. 49 dall'economia di salvezza, e ciò va nella direzione indicata da Dupont.

[107] Diversamente dalla madre di Gesù, che ritorna in atteggiamento sapienziale sulle cose non comprese (cf. v. 51b).

[108] Cf. 24,5s. Si veda pure 24,25.38.

osserva Bovon[109]. Non a caso, la sua autorivelazione, in Lc 2,41-51, si svolge in un contesto pasquale, a Gerusalemme e nel tempio. Non a caso, la dichiarazione: "Tu sei mio Figlio" di Sal 2,7 —secondo l'interpretazione neotestamentaria— si compie nella risurrezione di Cristo (At 2,36; 13,32s; cf. anche Rm 1,4).

La duplice osservazione dei vv. 50 e 51b, vale a dire che i genitori non compresero e Maria conservava tutto nel cuore, non solo fa intuire che nella rivelazioine del v. 49 vi è un annuncio dell'avvenire, ma, esaminate attentamente, tali parole sembrano rinviare ai detti della Scrittura e al loro futuro compimento. In realtà "non è detto che restando tre giorni nel tempio Gesù abbia necessariamente dato pieno compimento alle profezie, le quali dicono che il Cristo deve stare presso il Padre suo" [110]. Ciò si compirà solo dopo la risurrezione. Alla luce della Pasqua si può intendere le origini misteriose di Colui che fu costituito Figlio di Dio con potenza dalla risurrezione dai morti (Rm 1,4). In tale visione appare significativo —nel confronto sinottico— l'episodio della donne al sepolcro (Lc 24,1-8): soltanto Luca fa notare che "οὐχ εὗρον il corpo del Signore Gesù" (v. 3). Il dettaglio —osserva attentamente Dupont— dev'essere piuttosto importante per l'evangelista, dato che lo ripete nei vv. 23 e 24[111].

Il messaggio angelico della risurrezione viene esposto con uno schema che ricalca abbastanza da vicino le parole del fanciullo in 2,49. La rivelazione è preceduta da una domanda molto simile, che mette in crisi la ricerca fatta fino a quel momento: Τί ζητεῖτε... (v. 24,5; cf. v. 2,49). L'annuncio che segue contiene un richiamo alle Scritture —implicito in 2,49— le quali annunciavano il destino del Figlio dell'uomo, con il medesimo verbo δεῖ. La conclusione annota significativamente che le donne "si ricordarono τῶν ῥημάτων αὐτοῦ" (v. 8): espressione che evoca in qualche modo l'atteggiamento di Lc 2,51b. Le donne ricordano e intendono in quel momento le parole misteriose che un giorno avevano udito, senza comprenderle.

---

[109] Cf. F. Bovon, *o. c.*, 160s.

[110] J. Dupont, *a. c.*, 40.

[111] *Ivi*, 41. Si può rilevare anche un parallelismo, probabilmente non intenzionale: in 24,23.24 è presente lo stesso rapporto antitetico "non trovare" - "trovare" che abbiamo osservato in 2,45.46. Forse è una semplice coincidenza, che tuttavia dà nell'occhio.

Va rilevato anche il particolare del ritrovamento "dopo tre giorni" (v. 46), che potrebbe essere un ulteriore elemento che orienta verso la risurrezione; tanto più se si tiene presente che i tre giorni sono stati tempo di dolorosa ricerca (ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε) [112].

A questa serie già notevole di elementi e di indizi se ne possono aggiungere altri che trovano riscontro sia nel cap. 24 [113] sia in genere nel terzo vangelo e negli Atti ed anche nel vangelo di Giovanni [114].

Da parte nostra —prima di concludere— vogliamo seguire un'altra pista, per comprendere il senso della pericope: intendiamo parlare della *salita a Gerusalemme*. Tale pista rivela la sua ricchezza di senso in connessione con altri motivi, come la festa di Pasqua, il compimento dei giorni, il tempio, il dolore per la perdita di Gesù.

È nota l'importanza che Luca attribuisce a Gerusalemme nella sua visione della salvezza. Tutto il movimento del terzo vangelo è in direzione della città santa, da dove poi l'annuncio della salvezza dovrà partire per raggiungere gli estremi confini della terra. Anche il vangelo dell'infanzia inizia a Gerusalemme, nel tempio, e si conclude nello stesso luogo. Il

---

[112] Su questa linea si collocano J. Dupont (*a. c.*, 41s), R. Laurentin (*Jésus au temple*, passim), J. K. Elliot ("Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?": *ExpTim* 83 [1971-72] 87-89), A. Feuillet (*Jésus et sa Mère* [Paris 1974] 69-79), J. McHugh (*La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* [Paris 1977] 157-167), ecc. Escludono tale interpretazione F. Bovon (*o. c.*, 156) e De Jonge, per il quale l'espressione significa semplicemente "dopo alcuni giorni" e "certamente non contiene alcuna allusione al ' terzo giorno ' della risurrezione di Gesù" (*a. c.*, 353). La ritengono poco probabile Muñoz Iglesias (*o. c.*, 248s) e Fitzmyer (*o. c.*, 441). Quanti non accettano tale significato partono dalla costatazione che Luca tutte le volte che si riferisce alla risurrezione usa l'espressione τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (Lc 9,22; 24,7.21.46; At 10,40) oppure τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (Lc 18,33). Gli unici due casi —oltre Lc 2,46— nei quali egli usa la formula μετὰ ἡμέρας τρεῖς si trovano in At 25,1; 28,17, senza alcuna allusione all'evento pasquale. Brown, su questo punto, si mostra meno reciso: esiste, a suo avviso, "la possibilità di una forma prelucana del racconto in cui ' dopo tre giorni ' potrebbe aver riecheggiato il motivo della risurrezione" (*o. c.*, 663).

[113] Il capitolo 24, sul quale si insiste maggiormente, raccoglie in maniera significativa e non occasionale i motivi caratteristici di Lc 2,41-52: Gerusalemme (2,41.43. 45/24,13.18.33.47.52); la Pasqua (2,41.42/il c. 24 è tutto pasquale); il compimento (2,44/24,44); la ricerca: non-trovare/trovare (2,44.45.46/24,2.3.23.24); i tre giorni (2,46/24,7.21.46); perché cercate...? (2,49/24,5); il δεῖ (2,49/24,7.26.44); l'incomprensione (2,50/24,11.25.41); la meditazione-memoria (2,51b/cf. 24,8).

[114] Per i rapporti del nostro brano col vangelo di Giovanni, si veda —nonostante alcune insistenze eccessive— R. Laurentin, *o. c.*, 111-133; A. Feuillet, *o. c.*, 70ss.

termine, che ricorre ben tre volte in Lc 2,41-52: vv. 41.43.45 (ed è sottinteso nel v. 42), costituisce una parola-chiave dell'opera lucana[115]. Nel vangelo non di rado è connesso con la Pasqua di morte e di risurrezione di Gesù. È significativo al riguardo il testo di Lc 13,32s: "Ecco io scaccio demoni e compio guarigioni oggi e domani; e il terzo giorno avrò finito (καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι). Ma è necessario che io (δεῖ με) oggi, domani e il giorno seguente vada per la mia strada (πορεύεσθαι), perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme" [116].

Il grande viaggio di Gesù verso Gerusalemme è tutto orientato alla sua Pasqua, com'è indicato all'inizio e al termine, con significativa inclusione in 9,51 e 19,28[117]. I contatti col nostro testo sono molteplici ed illuminanti: giunto a Gerusalemme —meta del grande viaggio— Gesù entra nel tempio, nella casa del Padre, dalla quale scaccia i venditori (19,45s), e "ogni giorno insegnava nel tempio" (v. 47). Qui egli è presentato in atteggiamento di maestro (ἦν διδάσκων); attorno a lui non ci sono διδασκαλοί —come in 2,46—, ma i sommi sacerdoti, gli scribi e i notabili del popolo che cercano di farlo morire. C'è tuttavia la folla che lo ascolta e pende dalle sue labbra.

Durante il cammino verso Gerusalemme, ritornano a più riprese i motivi concernenti il destino del Figlio dell'uomo: gli annunci della passione—già presenti immediatamente prima di questa sezione (9,22.44s)— durante il viaggio si moltiplicano (cf. 12,50; 17,25; 18,31-33). Si notino in particolare i testi 18,31-34 e 19,28 nei quali ricorre l'espressione

[115] Nella duplice forma di Ἰερουσαλήμ e di Ἰεροσόλυμα, ricorre ben 34 volte nel terzo vangelo (contro le 10 di Matteo e le 14 di Marco) e 57 volte negli Atti.

[116] Questo testo, in cui Gerusalemme è collegata con la passione, presenta diversi contatti lessicali e tematici con la nostra pericope: si osservi anzitutto l'espressione "il terzo giorno" (anche se in 2,46, come s'è visto, c'è una formula diversa) con il verbo τελειόω, che nei sinottici ricorre soltanto qui e in Lc 2,43. Si tratta di un verbo con un denso significato: in 13,32 indica sia la fine del ministero messianico, sia "il compimento" di Gesù (τελειοῦμαι), reso perfetto attraverso la sofferenza e la morte (cf. Eb 2,10; 5,9). Nel quarto vangelo il verbo si trova diverse volte in rapporto col mistero pasquale e con l'ora di Gesù (cf. 17,4.23; 19,28). Va rilevata anche la formula δεῖ με, che richiama da vicino il δεῖ εἶναί με di 2,49. C'è infine il verbo πορεύομαι, presente in 2,41, per indicare il cammino verso Gerusalemme.

[117] In 9,51 πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ è messo esplicitamente in rapporto con ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. In 19,28 abbiamo due verbi che troviamo in 2,41.42: πορεύομαι e ἀναβαίνω, sempre con destinazione Gerusalemme.

"salire a Gerusalemme" col verbo ἀναβαίνω. A proposito di 19,28, abbiamo già notato che, essendo il versetto conclusivo del grande viaggio, forma inclusione con 9,51; ora aggiungiamo che questo verso riassume, in qualche modo, quanto precede. La formula "salire a Gerusalemme" —al termine del lungo cammino— è carica ormai di prospettive teologiche e di messaggi pasquali [118].

Non meno interessante appare Lc 18,31-34, che costituisce il terzo annuncio della passione: "Ecco noi saliamo a Gerusalemme e si compirà (τελεσθήσεται) tutto quello che è stato scritto dai profeti circa il Figlio dell'uomo... Ed essi non compresero nulla di queste cose (οὐδὲν τούτων συνῆκαν); questa parola (τὸ ῥῆμα τοῦτο) era loro nascosta, e non capivano (οὐκ ἐγίνωσκον) le cose dette". Oltre alla locuzione "salire a Gerusalemme", qui è presente l'idea del compimento, con il verbo τελέω (come in 2,39 e 22,37) [119]. Si dà anche l'espressione "il terzo giorno" nella forma abituale in Luca, col numero ordinale, mentre in 2,46 si usa il cardinale; infine viene ribadita a chiare lettere la non comprensione da parte dei discepoli con espressioni molto simili a quelle del nostro brano: in 18,34 ritroviamo il verbo συνῆκαν e il sostantivo τὸ ῥῆμα, presenti in 2,50; c'è inoltre l'οὐκ ἐγίνωσκον che evoca in qualche modo l'οὐκ ἔγνωσαν di 2,43. Si noti che questa sottolineatura dell'incomprensione è assente nei testi paralleli di Mt 20,17-19 e Mc 10,32-34. Un fenomeno simile si era verificato in occasione del secondo annuncio della passione (Lc 9,44-45), nel quale Luca insiste (con tre verbi differenti) su tale incomprensione, mentre Mt 17,22-23 non vi accenna affatto (aggiunge però che "furono molto afflitti") e Mc 9,30-32 si limita a commentare che "essi non compresero la parola".

In nesso tra Gerusalemme e la Pasqua non solo è documentato da molteplici testimonianze importanti, ma è presentato esplicitamente, in

---

[118] Certo, l'espressione di per sé indica un movimento geografico verso l'alto, dato che Gerusalemme è posta in posizione elevata, ma nel contesto lucano assume un significato specifico. Anzi c'è da precisare che nel terzo vangelo la locuzione —oltre a Lc 2,41s— ricorre due volte, in 18,31 appunto, e in 19,28. Il senso chiaro di questi due ultimi testi può aiutarci a comprendere quello allusivo del ritrovamento al tempio. In Atti, il significato è più generico (At 11,2; 21,12.15; 24,11; 25,1.9).

[119] "Ne nous y trompons pas —osserva Laurentin—. Au-delà de ' l'accomplissement ' des prescriptions matérielles, Luc songe à l'accomplissement plénier des Écritures, cet autre accomplissement qu'il exprime de manière analogue au terme de son Évangile (cf. 24,44-48)" (*Jésus au Temple*, 105).

maniera quasi enfatizzata in 2,41.42. L'espressione "festa di Pasqua" non si trova mai nei LXX; nel NT ricorre solo qui e in Gv 13,1, dove è legata strettamente all'ora di Gesù e al suo passaggio da questo mondo al Padre.

Alla festa di Pasqua Luca aggiunge anche la nota del "compimento dei giorni" con il verbo τελειόω, che, come si è visto, non è usato né in Matteo né in Marco, ma solo in Luca (qui e in 13,32) e in Giovanni, con riferimento più o meno diretto all'"ora" di Gesù. Collegato con i versetti che immediatamente precedono (vv. 41 e 42 concernenti la salita a Gerusalemme e la festa di Pasqua), il verbo τελειόω acquista una densità teologica notevole[120].

Altro elemento degno di nota è il tempio, dove secondo 2,46 Gesù si trova a parlare. Anche al termine del viaggio verso Gerusalemme, dopo aver cacciato i venditori, egli rimane ad insegnare nel tempio (19,47-48). Sebbene vi sia l'ostilità dei capi, tutto il popolo è conquiso dalle sue parole.

Il tempio non è soltanto il luogo, nel quale Gesù attraverso la parola rivela la sua straordinaria sapienza, ma anche la casa del Padre (cf. 19,46)[121], dove egli deve restare appunto perché Figlio del Padre; ma

---

[120] Di opinione diversa sono tutti coloro che non vedono sullo sfondo di Lc 2,41-52 l'evento pasquale di Cristo. Secondo Muñoz Iglesias si tratta di una "normale frase narrativa" e sembra forzato vedere in essa allusioni recondite al compimento delle Scritture e al mistero pasquale, per il semplice fatto che in altri contesti di Luca e in particolare di Giovanni, la formula presenta tali significati (cf. S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 244).

[121] Ciò appare con particolare evidenza nel quarto vangelo: a differenza dei sinottici, i quali concordemente citano le parole: "la mia casa sarà chiamata (o "sarà", secondo Luca) casa di preghiera" (Mt 21,13; Mc 15,17; Lc 19,46), in Gv si legge: "non fate della '*casa del Padre mio*' una casa di mercato" (2,16). Dunque viene usata la stessa formula di Lc 2,50. E a sottolineare che in Giovanni l'episodio è collocato in contesto pasquale, giunge il seguito del brano. Di fronte ai capi che contestano a Gesù il suo operato e gli chiedono con quale autorità abbia agito, i sinottici rispondono anche qui allo stesso modo: "vi farò anch'io una domanda...". Il quarto vangelo, invece introduce un chiaro riferimento pasquale: "distruggete questo tempio e in tre giorni io lo farò risorgere ... Quando pertanto fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola che aveva proferito Gesù" (Gv 2,19.22).

Circa i rapporti tra Giovanni e Luca —molto più stretti di quelli con gli altri sinottici— "si potrebbe andare più lontano e ammettere che Luca, redigendo il suo Vangelo, ha conosciuto e utilizzato, se non il Vangelo giovanneo nella forma attuale, almeno tradizioni giovannee (specialmente nei racconti della passione e della resurrezione), costituite già da molto tempo. Inversamente, è possibile che il Vangelo di Giovanni,

ciò avverrà dopo la Pasqua: i tre giorni del nostro episodio ne sono soltanto un presagio.

Ed infine c'è la nota del dolore, della ricerca angosciata da parte di coloro dalla cui vista Gesù scompare: è il dolore degli invitati a nozze, ai quali è strappato lo sposo (Lc 5,34s); della donna che quando partorisce è afflitta, perché è giunta la sua ora (Gv 16,21); il dolore di Maria di Magdala, che piange perché hanno portato via il suo Signore e non sa dove l'abbiano posto (Gv 20,13) [122].

Gli indizi, che invitano a leggere il testo in profondità, sono certamente anche altri: ci siamo limitati semplicemente ad alcuni di essi. Non tutti, com'è ovvio, convincono con la stessa forza, ma presi insieme fanno impressione e orientano verso un'altra Pasqua. Lc 2,41-52 è un testo altamente evocativo [123].

CONCLUSIONE

In sintesi, qual genere di racconto è Lc 2,41-52?

Diciamo anzitutto che la scena del ritrovamento al tempio è l'unica pericope di Lc 1-2, che in qualche modo può entrare in uno dei generi letterari elaborati della storia delle forme.

R. Bultmann —come si è riferito— lo considera una "leggenda", nel senso che la Formgeschichte attribuisce a questo termine [124]; Dibelius,

---

nella sua ultima redazione, abbia subito l'influsso di quello di Luca" (BJ, introd. al vangelo di Giovanni).

[122] Si noti, in Gv 20,17, l'espressione di Gesù risorto: Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου, significativa per Lc 2,49 e più in generale per l'intera nostra pericope.

[123] Secondo alcuni, come si è osservato, Lc 2,41-51a sarebbe redatto secondo uno schema di rivelazione (cf. A. Serra, *o. c.*, 263). Tale rivelazione misteriosa giustifica la non immediata comprensione, il conservare la parola nel cuore, e contiene implicito l'annuncio di un futuro compimento e della conseguente futura comprensione. Secondo van Unnik, Maria che conserva nel cuore ed interpreta nella fede la parola "trifft in prophetischer Weise den rechten Sinn dieser Aussage, weil sie sieht, dass und wie es sein wird. Der Rest des Evangeliums ist die Explikation davon" (W. C. van Unnik, "Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19", in *Verbum. Essays on some Aspects of the Religious Function of Words*, dedicated to H. W. Obbink [Utrecht 1964] 147).

[124] R. Bultmann, *o. c.*, 327s.

similmente, lo giudica una "leggenda concernente la persona" [125]. Laurentin, sulla scia di van Iersel [126], ritiene che il brano non si debba ascrivere al genere "edificante", come vorrebbe la leggenda, ma piuttosto a quello che Bultmann definisce "apoftegma" e che Dibelius preferisce chiamare "paradigma". Si tratterebbe di un racconto con la funzione di inquadrare un detto importante di Gesù. E questo sarebbe il nostro caso, tenuto conto che il centro ed il vertice del nostro brano è la parola del v. 49. Ciò appare ancor più vero se si accetta l'ipotesi di van Iersel, secondo il quale i vv. 44 e 47 sarebbero delle aggiunte posteriori. Ma anche senza escludere tali versetti, appare abbastanza chiaro che l'interesse del racconto è centrato sull'autorivelazione del v. 49, alla quale è finalizzata la stessa sapienza del fanciullo. Più precisamente, al dire di van Iersel e Laurentin, saremmo di fronte ad un racconto "catechetico", centrato sulla prima parola di Gesù al termine della sua infanzia [127].

Ma secondo Muñoz Iglesias, tale classificazione —soprattutto in van Iersel— dà il senso di una concessione e di un compromesso nei confronti della Formgeschichte. In realtà, il nostro brano non appare diverso dal resto di Lc 1-2. Non esiste pertanto il problema di un genere letterario particolare, essendo il medesimo dell'intera storia dell'infanzia [128].

Schürmann, da parte sua, si sforza di classificare in qualche modo il genere di Lc 1-2. Dopo aver mostrato i limiti delle molteplici categorie proposte [129], egli così conclude: "La forma letteraria di Lc 1-2 non è classificabile univocamente in nessuno dei generi letterari conosciuti. Come l'annuncio cristologico protoapostolico si è creato un nuovo genere letterario nella forma dei 'vangeli', e come la cura pastorale apostolica ha fatto altrettanto nelle 'lettere circolari apostoliche', così la omologesi cristologica si è creata un nuovo genere nelle 'preistorie' di Lc 1-2 (e di Mt)" [130]. La preistoria lucana sarebbe in concreto —come si è affermato— un'omologesi apostolica che intende mettere in luce la figliolanza divina di Gesù (1,32.35; 2,41-51), la quale sta alla base de suo essere Κύριος

[125] M. Dibelius, *o. c.*, 103s.

[126] R. Laurentin, *Jésus au Temple,* 158-161; cf. anche *I Vangeli dell'infanzia*, 141s; B. van Iersel, *a. c.*, 164-166.

[127] B. van Iersel, *a. c.*, 172; R. Laurentin, *o. c.*, 159ss.

[128] S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 236.

[129] H. Schürmann, *o. c.*, 102ss.

[130] *Ivi*, 105.

(2,11; cf. 1,16s.43) e della sua missione di σωτήρ (2,11; cf. 1,69). In tale prospettiva la rivelazione di Lc 2,41-51 assume un grande significato: costituisce il vertice e il punto di arrivo del vangelo dell'infanzia.

Il rapporto di questa preistoria col seguito del vangelo è molto stretto: la confessione di fede cristologica presente in Lc 1-2 intende dire chi è Colui del quale la narrazione evangelica offrirà l'annuncio kerigmatico. Nei racconti dell'infanzia tale annuncio è insieme adombrato e riflesso [131].

Perché, ci chiedevamo all'inizio, Luca ha voluto consegnarci un testo così misterioso e sconcertante? Al termine del lavoro pensiamo di dover rispondere: perché ciò rientrava nel suo disegno. In questo brano, infatti, si rivela l'identità di Gesù, Figlio del Padre, e si intravede il destino del Figlio dell'uomo, mistero di passione e di gloria.

---

[131] Secondo la felice immagine di Schürmann: "Il ' massiccio montagnoso ' dello scritto evangelico, con le sue cime e le sue valli, si riflette in questa preistoria contemplativa e serena, come in un lago trasparente che giace ai suoi piedi" (*ivi*, 102).

NOTAS MARGINALES DE SAN JUAN DE RIBERA A Mt 1-2[1]

VICENTE VILAR HUESO
Colegio del Patriarca
Valencia

Hace ya más de quince años que inicié mis lecturas de las notas marginales de las dos grandes Biblias de S. Juan de Ribera que se conservan en la Biblioteca del Colegio de Corpus Christi de Valencia, fundado por él. Me brindó la ocasión el tener que elegir un tema para mi colaboración al homenaje que la recién erigida Facultad de Teología S. Vicente Ferrer de Valencia dedicaba a quien era su alma y primer Gran Canciller: Monseñor García Lahiguera, entonces Arzobispo de Valencia y, por tanto, sucesor de S. Juan de Ribera. Al tener que unirme al homenaje a mi maestro y amigo D. Salvador Muñoz Iglesias, tan unido a D. José María como él mismo indica en la concisa biografía que ha publicado hace muy poco tiempo, me ha parecido que debía seguir estas lecturas. La elección de texto bíblico era palmaria: los evangelios de la infancia. Pero, dada la longitud de las notas marginales de S. Lucas, he tenido que reducirme a las notas de S. Mateo para poder mantenerme dentro de los límites normales de un artículo.

Las dos Biblias a que me refiero son las conocidas por su signatura en la Biblioteca de S. Juan de Ribera como la Biblia V 18, edición de Robert Estienne en París 1539 para el Nuevo Testamento (en el mismo volumen está encuadernado el Antiguo Testamento y los Indices de 1540). Las notas que nos ocupan se hallan en el folio 3 recto y verso. Y la Biblia V 19, editada por Guillaume Roville en Lyon en 1566. En este caso se trata de un ejemplar paginado, y los dos primeros capítulos de S. Mateo se hallan en las páginas 902 y 903. Las notas ocupan en ambas Biblias no sólo los márgenes laterales, sino también el superior e inferior, que son

[1] Quiero agradecer a D. Ramón Robres Lluch la valiosa ayuda que me ha prestado en la transcripción de los textos más difíciles.

muy amplios. Incluso, excepcionalmente, se hallan breves notas en los espacios interlineales de la Biblia V 18. Las referencias en la V 18 son de dos clases: cuando la nota es de letra de amanuense y las notas se hallan, generalmente, enmarcadas en orlas o cartelas previamente dibujadas en tinta roja, la referencia en el texto bíblico es un subrayado, en rojo, de la palabra de referencia y un número correlativo dentro de cada capítulo; pero cuando son autógrafas, las referencias son mucho más variadas: aparecen señaladas por unas rayítas paralelas, solas o cruzadas, tres rayítas paralelas, un acento circunflejo derecho o invertido o algún pequeño signo inclasificable sobre o debajo de la palabra, que puede, o no, ir subrayada. La tinta, ordinariamente es sepia oscura. En la Biblia V 19, sin embargo, siempre numera y subraya las notas en el texto y así son mucho más fáciles de localizar en los márgenes.

En ambos capítulos las palabras de referencia coinciden en las dos Biblias con el *textus receptus* de la Vulgata. Por eso no es necesario señalar ninguna diferencia textual como ha ocurrido en otras ocasiones [2].

NOTAS MARGINALES A LA BIBLIA V 18

F3 (Al título *Secundum Matheum*)

non mathei [3] quia scriptor fuit, non auctor; sed Spiritus Sanctus. Vid. Genebra. in praephat. ps 3 [4] ibi (Sal 3,1) ipsi david et vid. ps 44 (44, 2) [5] ibi calamus scribae. Ma X (Mt 10,20) non estis vos qui loquimini etc.

Mt 1,1: *Liber*..humilitatis causa non vocavit evangelium, sed librum, sic Luc Act p. (Hch 1,1) Marcus autem dixit evangelium non suam scripturam sed Xi domini praedicationem.

---

[2] Por ejemplo en mis "Notas marginales de S. Juan de Ribera", en *Homenaje a D. Ignacio Valls* (Valencia 1990) 46s.

[3] Mantengo la grafía del manuscrito, aunque pueda llamar la atención. Sin embargo desarrollo las abreviaturas, excepto las obvias.

[4] Gilbert Genebrard, *Psalmi Davidis, vulgata editione, calendario haebreo, syro, graeco, latino...* (Paris 1577). En su biblioteca se conserva un ejemplar de la edición de Lyon 1600, y la cita está en p. 15. Su sig(natura) en la Biblioteca es 62.

[5] En el Salterio sigo la numeración de los LXX y de la Vulgata para coincidir con las citas de S. Juan de Ribera.

filii Abraham vocatur Xtus dominus filius Abraham quia ad illum facta est repromisio de X.d.n. vide Alba in Centuria[6].

1,2 *Isaac* non numeravit Ismael de Abraham, neque Esau ex Isaac quia mortui sunt in peccato, alii autem peccatores qui egerunt poenitentiam recensentur ut David et thamar.

1,16 *Joseph* Epipha(nius) lib 3 contra Haer(eses) in quo LXXVIII Joseph annum agens octogessimum[7]. Dixit Mat desponsam non nuptam lege etc.

virum Mariae recensita generatione Joseph etiam est et generatio Mariae quae cum esset puella haeres secundum legem contrahere tenebatur cum viro ex eadem tribu ut patet Num ultimum (36,8ss) secundum veritatem haebraicam.

1,18 *Christi autem* Id est coeterorum quos antea dixerat generatio erat per commixtionem maris et feminae. Xpi autem generatio sic erat ut antequam convenirent inventa est. constat ergo ex evangelista virginitatem Mariae, sic Esai 53 (Is 53,2) ascendet sicut virgultum et sicut radix de terra sitienti. Aquila dicit in via. Pagninus dicit de terra deserti ut ostendat sine virili semine conceptum fuisse. Sic b Athan(asius) et tertulianus legunt Joan. p(rimum) (Io 1,13) qui non ex sanguinibus etc natus est, non nati sunt vid. ibi Toledo[8]

desponsata quare B. Virgo prius quam conciperet desponsata fuerit, vide triplicem rationem apud B Hier contra helvidium[9] de perpetua virginitate Bae. Mariae vide ad hoc Add gen 20 ibi non tetigerat eam[10]

antequam fortasse in commune habitaculum antequam simul cohabitarent fuit enim B. M. tribus mensibus cum Elisabeth, sic b Ans et Eusebius emisenus, nec repugnat verbum συνελθειν secundum b Chrisostomus. Sed prior sensus amplecti potest et confirmatur quia nondum Joseph cum

---

[6] Juan Alba, cartujo, *Sacrarum Semioseon, Animadversionum et Electorum ex utriusque Testamenti Lectione et Centuria* (Valencia 1610) 55s. Sig. 349.

[7] S. Epifanio, Ob, *Contra Octoginta Haereses Opus...* (Paris 1566) 329. Sig. 355.

[8] F. Toledo, *In Sacrosancto Ioannis Evangelium Commentarii* (Roma 1588) col. 77s. Sig. 150. Las lecturas de S. Atanasio y de Tertuliano son cita de Toledo.

[9] S. Jerónimo, *Opera...* I, II y III (Amberes 1578) 134. Sig. 430.

[10] Addita en el margen de Gn 20 *non tetigerat eam* etc. hoc non dixit Spiritus Sanctus quando rapta fuit a Pharaone gen 12 quia modo gravida erat Sara paritura Isaac et ne semen Abraham suspectum esset addit hoc. b Theo q. 62 in genesim.

b virgine habitabat, ait enim angelus noli timere accipere etc. Vide Leon Lib 6 Apologeticum[11]

in utero habens Allusio ad illum apoc XII (12,12) signum magnum et in utero habens.

1,19 *et nollet eam traducere* id est infamare

dimittere etc Proverbiorum 18 (18,22) qui expellit mulierem bonam expelit bonum etc.

1,20 *coniugem tuam* conjux pro sponsa ut Deut 22 (22,28) b H(ieronimus) ubi ut supra[12]

quod enim in ea Perpetuam virginitatem comprobat Esai (Is 7,14)

de Spiritu Sancto etc repetit Angelus quod Luc p° (1,33) dixerat Mariae Spiritus Sanctus superveniet in te etc quasi rem inauditam et angeli oraculo dignam quasi dicat s.s. virtute paries. All° (allusio) ad ps 21 (Sal 21,10) quia tu es qui extraxisti me de ventre etc nota verbum extraxisti quod dei imperium et potentiam exprimit, quare Dan 3 (3,39) vocatur lapis sine manibus scilicet sine industria humana. Idem est illud hebr X (10,5)

1,20 *apparuit in somnis* Vide c 2 in somnis[13]

1,21 *ipse enim salvum* Allussit ad psal 85 (84,3) remissisti iniquitatem plebis tuae.

populum suum id est gentes, quia non erit ejus populus qui eum negaturus est.

a peccatis Xps enim solus salvare potest a peccatis.

1,25 *et non cognoscebat* locum hunc interpretatur b Hier supra[14]

et non cognoscebat eam etc Forsan sensus hujus loci est non cognoscebat quantum gratiae et donorum erat in uxore donec peperit etc quia tunc per pastores, per angelos, per Reges, per lumen coeli intellexit quid bma. Maria esset. Sic babtista Joan p° (1,33) de X° domino nostro, ego inquit

---

[11] Seguramente no se trata de Eusebio de Emesa, sino de Eusebio de Nisa, cuyas obras eran más conocidas entonces. El Apologético de León podría ser el del emperador de Bizancio León el Sabio, o el Filósofo (dadas las vacilaciones en su atribución); pero no he podido encontrar en su biblioteca tal Apologético.

[12] Ver el texto de S. Jerónimo citado en la nota 9.

[13] Se refiere a Mt 2,12 y sus correspondientes notas.

[14] Véase la nota 9.

nesciebam eum, cognoverat autem in ventre matris unde Juxta omnes sic intelligere oportet, ignorabat quantum esset donec spiritus mihi dixit super quem etc quia in ipso mansit S(piritus) S(anctus) nec mirandum quod b Hyer contra Helvid. non explicaverit sic hunc locum. oportebat enim non subterfugere haeretici hominis argumentum sed eo loco ad hominem argumentare. Sic explicat hunc locum Epiphanius liber 3 haeresis 78

donec peperit Similis locutio 2 Reg 6 (2 Sam 6,23) de michol non est natus filius usque in diem mortis suae et gene 8 (8,7) de corvo qui non revertebatur donec etc Esai 22 (22,14) donec moriamini etc vide ps 109 (Sal 109, 1) in margine in illud donec ponam etc[15] (vid not Joan p [Jn 1,33] et ego nesciebam eum[16])

2,1 *ecce Magi* Is 45 (45,14) Labor egyptiis et negotiatio aetiopiae ad te etc. Vide actorum X (Hch 10,13) surge Petre

ecce Magi de hac vocatione gentium dixerat Is c vlt (66,19) ponam in eis signum et mitam ex eis qui salvati etc et juste admirantur evangelistae nomine synagoga Vid Is 49 (49,21) ego sterilis et istis quis mihi genuit etc Vid.

Magi graeci vocant philosophos

Magi, seu sapientes, reges erant Sic enim amici Job sapientes dicti reges Job 2 (2,1) et ab ambrosio nuncupantur et ab his secundum Jheroni-

---

[15] Particula donec in scriptura asegura del negocio por el tiempo que del se puede tener duda sin referir lo que adelante pasa. Eccl 9 (Ecli 9,27) usque ad infernum non placebit impius certum est quod postquam est in inferno displicebit ps 114 (Sal 141,8) me expectant justi donec retribuas mihi y despues que hayan visto que bien lo hazes non sequitur quod non sperabunt. Sic Mt 1 (1,25), non cognovit eam donec peperit etc hasta el parir avía sospecha que despues no la avía si ut pareret non cognovit eam no despues tampoco communis modus loquendi fulano no castigo a su hijo hasta que fue un gran vellaco, o paro en la horca cierto es que si hasta allí no se castigo que despues no avia para que. fulano favorescio al otro hasta que se vengo de sus enemigos que despues que se vengo no le favorescio sic in presenti quando tenia enemigos podia aver duda del reyno de X° que despues de puestos debaxo de los pies no la tiene sino con mas razon sera su reyno seguro.

[16] *Et ego nesciebam eum etc* Juxta vulgarem loquendi modum haec dicta sunt, dicimus enim eum non cognoscere illum quem non intime agnoscimus. Sic Joannes quia non viderat miracula Xi domini nostri dicit et ego nesciebam eum quasi dicat aun no sabia quien era... non cognoscebam perfecte ejus dignitates et virtutem et fortasse sic est intelligendum illud Mat p° (1,25) quod Joseph non cognovit beatissimam Mariam donec peperit filium suum, quasi dicat aun no sabia quien era donec peperisset, quia in nativitate Xi domini cognita est virtus matris et dignitas cum Angeli, pastores, lux de coelo ostenderit qui filius et quae mater tanti filii, Ita Scotus et b Chris in imperfecto super hunc locum.

mum succesores labam[17] qui propter ejus vaticinium hanc stellam diligenter observant.

Magi admiration que siendo Reyes vengan a recognoscer superioridad a otro Rey, por no hacer lo qual suelen pelear y morir. Item que vengan por sola una estrella, que sean tan religiosos los poderosos.

ab oriente id est a perside quae est in orientali plaga respectu Judeae.

ab oriente etc Mich 5 (5,4) magnificabitur usque ad terminum terrae, loquens de X dom(ino).

ab oriente Sic intelligunt aliqui, et inter eos Euth[18] illud p 15 (Sal 15, 5) tu es qui restitues haereditatem meam mihi quod scilicet gentes quae dei opus erant sint ecclesiae restitutae et fidei congregatae. Sunt verba Xi.

venerunt etc Nec enim aliquis eos impedivit, cum dominus gentibus adveniendum omnia impedimenta abstulerit quod Is c XI (11,15) dixerat levabit manum suam super flumen et percutiet illum in septem rimis ut transeant per eum calceati, loquens de fluvio Euphrate ubi expressit hoc metaphorico opere Dei curam

dicentes etc quare non concordat prophetia descendit sicut pluvia in vellus id est tam sine strepitu ut necesse sit interrogare ubi est ita b Cyril Cath XII

ubi es qui natus est in graeco: ubi est ille qui natus est

2,2 *vidimus stellam* dixerat dd (David) ps 21 (Sal 21,32) anuntiabunt coeli justitiam ejus populo qui nascetur.

adorare etc Vide Is 62 (62,3) ibi erit corona gloriae etc et diadema.

2,3 *turbatus est etc* Sic intelligunt b Chris et Epiph illud Is 9 (9,5) omnis violenta praedatio cum tumultu etc Vide Leonem et videtur hoc illud Os 2 (2,15) Ibi vallem Achor. Vid ibi Vatabl. sed hic de turbatione malorum qui non possunt non turbari Xi Di. adventu qui positus est in ruinam et venit ut videntes caeci fiant. Alludit ad ps 47 (Sal 47,6) ipsi videntes conturbati sunt tremor etc loquens de principibus in adventu X d.n.

turbatus etc turbato rege turbatur populus Vd Is p° (1,23) Simile Luc XVI (15,16)

congregans etc Lucas legis peritos

---

[17] Confusión del amanuense. Hay que leer Balam por Labam.

[18] En su biblioteca se encuentra un ejemplar de Eutimio Zigabono, *Commentaria in Sacrosancta quatuor Christi evangelia...* (Lovaina 1544) 15. Sig. 298.

2,6 *in principibus* inter civitates principes
in principibus in etc propter quod quia nulli duces nascitur in te ipsi Judae.

2,7 *tempus stellae* in quo stella aparuisset
tempus stellae ortum stellae

2,11 *et procidentes etc* Is 49 (49,23) vultu in terra demisso adorabit te et pulverem pedum tuorum linget.
thesauriis etc θεσαυροῦσ id est capsis aut vasis in quibus defereba munera derivatur a verbo τίθεμι, quod est ipsum quod reconditor per methonimiam.

2,12 *et responso etc* Ubi et quando acceperint Responsum vid Niceph lib p°, 13[19]
in somnis etc sic david de seipso ps 50 (Sal 50,8) incerta et occulta...
in somnis, vide ps X (Sal 10,4) ibi justus autem quid fecit.

2,13 *fuge etc* Vide Proverb 28 (28,12) ibi regnantibus impiis ruinae hominum etc
usquedum etc Vid litteram J 79[20].
quaerat puerum etc cor herodis cognitum erat angelo prov 27 (27,19) quomodo in aqua resplendet vultus etc.

F3v

2,15 *et erat ibi etc* Scholia[21] graeca Apoc 12 dicunt durasse hoc

---

[19] Niceforo Calisto, *Ecclesiasticae Historiae libri decem et octo...* (Basilea 1554) 61s. Sig. 167.

[20] En un grueso volumen manuscrito hológrafo llamado *Loci communes* agrupa citas y reflexiones propias por orden alfabético. Bajo el epígrafe J se encuentran las palabras que empiezan por I, o por J. El número 79 en el folio 186 del manuscrito dice así: *Justi mane surgunt* Los justos madrugan, a llamar a Dios/ asi David mane stabo tibi et videbo etc y de aqui viene levantarse a la media noche/media nocte surgebam et mane erigit mihi aurem/ Is 26 (26,9) mane vigilabo ad te Os 6 (6,1) in tribulatione sua mane surgent ad me et in Amos 4 (4,4) afferte mane victimas/ Asi las mujeres hallan al Redentor quia surrexerunt valde mane una sabatorum et optimus locus Sap 16 (16,27s) donde el maná se corrompía del sol, no corrompiéndose del fuego ut notum omnibus esset quoniam oportet prevenire solem ad benedictionem tuam etc, unde de justo dicitur cor suum tradidit ad vigilandum diluculo. Et iterum qui mane vigilaverit inveniet eam asidentem. Sig V 43.

[21] Aretas de Cesarea, ... *Enarrationum ex variis sanctis... in Apocalypsim* (Paris

tempus vitae Herodis et domini nostri mansionem in aegypto per tres annos cum dimidio de quo videtur loqui Joan, Apoc 12 (12,6) mulier fugit in solitudinem et habebat locum paratum per dies 1260, qui conficiunt tres annos et sex menses, ubi de Bma Maria loquebatur. Vid ps 56 (Sal 56,2) ibi donec transeat iniquitas.

2,16 *occidit etc* Suma insania Job 12 (12,25) qui immutat cor hoc tempus vitae Herodis et domini nostri mansionem in aegypto per tres annos cum dimidio de quo videtur loqui Joan, Apoc 12 (12,6) mulier fugit in solitudinem et habebat locum paratum per dies 1260, qui conficiunt tres annos et sex menses, ubi de Bma Maria loquebatur. Vid ps 56 (Sal 56,2) ibi donec transeat iniquitas

occidit etc Suma insania Job 12 (12,25) qui immutat cor principum et decipit eos ut frustra incedant per inviam, palpabunt quasi etc.

occidit etc qua ratione id fecerit et de ejus morte vide Eus caes 1 p° Ecclesiast hist c VIII [22]

2,18 *ploratus etc* crudelitatem hujus expende ex Jer 15 (15,8) induxi eis super matrem adolescentis vastatorem in meridie.

Rachel plorans Rachel juxta betlem sepulta pro ipsa urbe et pagis finitimis sumitur.

2,19 *defuncto autem Herode* Impiorum interitu paratur via ad bonorum felicitatem, Ita Is 6 (6,1) in anno quo mortuus est, et Zach 2 (2,9) postquam destructa sunt cornua de quibus in c. p° egerat vidit virum etc et ps 36 (Sal 36,34) expecta dominum et exaltabit te etc cum perierint peccatores videbis loquens de Saule et ps 118 (Sal 118,115) declinate a me maligni.

2,20 *defuncti etc* Simile ex 4 (Ex 4,19) de Moisi: mortui sunt omnes qui quaerebant animam tuam prov p° (Pro 1,32) timore malorum sublato.

2,23 *Nazareus vocabitur* vel quia de sansone qui figura fuit X dictum est vel quia nazareus idem est quod sanctus in Sacra scriptura vide add Jud 13 [23].

1545) Sig. 114.

[22] Eusebius Caesariensis, *Opera... Omnia* (Paris 1581) II, 14. Sig. 420.

[23] Addita a Jud 13,4: quia paritura erat Nazareum Vid quid agere debeant qui volunt matres esse Justorum ut concionatores de quibus Paulus ego lac vobis dedi etc pª ad thes 2 (2,7) tamquam si nutrix foveat filium.

NOTAS MARGINALES A LA BIBLIA V 19

N.B. El Antiguo Testamento finaliza en la página 899: la 900, sin paginar, estaba casi toda llena de notas hoy ilegibles pues se pegó un papel en blanco del tamaño de una página para hacer imposible la lectura de lo escrito en ella. Seguramente esta actuación fue del Santo Oficio, o mejor del censor designado por dicho tribunal, que en el caso de esta Biblia ignoramos quién pudiera ser, por faltar la página de guarda que precede la portada de la obra, a diferencia de la Biblia V 18, de la que conocemos el nombre del censor y la fecha de su actuación.

P. 902 Mt (sin número). *Tres tesaradecades:*

1	Abraham	Salomon	Jeconias filii
2	Isaac	Roboam	Salatiel
3	Jacob	Abia	Zorobabel
4	Juda	Asa	Abiud
5	Phares	Josaphat	Eliachim
6	Esron	Joram	Acor
7	Aram	Ozias	Sadoch
8	Aminadab	Joatham	Achim
9	Naazon	Achaz	Eliud
10	Salmon	Ezechias	Eleazar
11	Booz	Manasses	Mathan
12	Obed	Amon	Jacob
13	Jesse	Josias	Josephus
14	David	Jeconias	Jesuschristus

Mt 1,1 *Liber generationis*, Liber, catalogus prosapiorum
filii David, regia dignitate preponitur

1,8 *joram autem*, Joram genuit Ocoziam ex Atalia, filia domus Acab 4 Reg 8 (2 Re 8,18) pessimae idolatrae propter quam affinitatem a Christi generatione tres removentur reges scilicet: Ochozias, filius Joram, Joaz filius Ochoziae et Amasias filius Joaz nam qui sequitur, Ozias filius

Amasie (sic) non regis Joram. Credit Hiero[24] Athaliam filiam Jezabelis fuisse.

1,11 *Iosias autem*. Quaedam exemplaria graeca habent Josias autem genuit joachim, joachim autem genuit jeconiam et fratres ejus in exilio babyloniae quasi dicat postquam demoratum est babylonem, etenim joachim rebelasse contra Nabucodonosor et ab eo ductum fuisse babylonem 2 para 30 (2 Cro 36,6) legitur.

1,12 *Jeconiam*, jeconiam- joachim non sub transmigratione, sed ut transmigraretur Remigii[25]. Nam ut transmigraretur pro sui et populi peccata videantur. Dei judicio nati ut regnum judaicum finiretur. Idem

1,18 *antequam*, antequam. nec etiam postea, sicut dicimus non penituit antequam moreretur. Hier.

Spiritu Sancto, de spiritu Sancto: non noverat eam joseph esse certo a S.S. (Spiritu Sancto) conceptum Divae Mariae, sed in dubio animo impellebatur ut crederet eam habere in utero de Spiritu Sancto. Sic Chris in Mate[26].

1,19 *traducere*, traducere. accusare. Grae. in exemplum dare ut, scilicet, poena publica et suplicio legis puniretur.

1,20 *natum*, natum grae. id est genitum.

1,21 *Iesum*, jesum. a verbo jasach quod salvum facere significat. unde Heb. josue, quem Graeci jesus appellant.

1,23 *Emanuel*, Emanuel. id est nobiscum Deus. Hebreum est.

1,25 *donec*, donec- Sed non postea: quia virgo permansit in perpetuum. Donec ponitur pro aeterno, scilicet pro numquam ut hic, aut pro semper unde in ps 109 (Sal 109,1) donec ponam inimicos tuos. Hi.

2,1 *Magi* speculatores abditissimorum et divinorum cultores olim hoc nomine secundum Celium[27] censebantur, regesque ex his apud Persas

---

[24] En esta Biblia abundan las citas de S. Jerónimo. Usó, sin duda, la edición citada en nota 9, aunque en alguna cita concreta aprovechó las que aparecen en la Glosa o en otros comentarios.

[25] Remigio de Auxerre, del cual se conserva su *Luculentissima Enarratio in Undecim Prophetas Posteriores*, editada junto a la obra de Aretas de Cesarea citada en la nota 21.

[26] S. Juan Crisóstomo, *Operum...* I (Paris 1588) col. 1317B, sig. 367.

[27] Lodovici (sic) Caelii... *Lectionum Antiquarum Libri XXX* (Basilea 1542) 345s.

et Assyrios credebantur. propterea hi nostri magi et reges et Assyrii ex origine balam creduntur

P 903

2,4 *principes sacerdotum*, principes gr. pontifices. id est primarios sacerdotes.

et scribas, scribas: scribae erant doctores populi, quia scriptam legem id est decalogum populo praedicabant et hi noverant omnem scripturam. Ex theo et Glo. [28] vox grae proprie significat publicarum scripturarum et decretorum asservatores et lectores.

nasceretur, nasceretur pro nasciturus esset.

2,6 *Et tu Bethlehem*, Et tu: aliter heb in propheta habetur. Sed sensum tantum hoc loco reddiderunt legis doctores Hie.

2,11 *aurum, thus*, aurum etc: quia Christus erat rex; Deus; et moriturus pro humano genere. Chri et ita per venerationem eorum sacramenti omnis est consumata cognitio, in homine=mortis, in Deo=resurrectionis, in rege=judicii. Hila ibidem [29]

2,16 *a bimatu*, a bimatu: scilicet a biennio expleto et inferius usque ad diei unius. interpretatur D Chry. [30] ab aetate 2 annorum usque ad 5 annorum. Sed prius dictu verius videtur secundum phrasim scripturae.

2,18 *in Rama*, in Rama: vel est nomen oppidi vel significatur vox in excelsum ascendens. Hie.

ploratus, ploratus Grae. lamentatio, ploratus et luctus multus. Rachel (sepulta erat juxta beth-lehem= unde mulieres bethlemitae significantur) plorans etc.

2,20 *Surge*, surge: annos 7 secundum Glos mansere in Aegypto; et ut ait Cartu [31] in civitate Heliopoli.

Sig. 1738.

[28] Teodoreto de Ciro, "De selectis Sacrae Scripturae questionibus", en *Operum quae ad hunc diem extiterunt* (Colonia 1567) Sig. 359; y la Glosa editada con las notas de Nicolás de Lira y de la que se conservan varios ejemplares en su biblioteca: v. gr. Lyon 1545, ad locum. Sig 148.

[29] Ver S. Hilario, *Opera...* (Paris 1572) 140. Sig. 358.

[30] No he encontrado esta cita ni en las Obras Completas de san Juan Crisóstomo, ni en los Sermones de san Pedro Crisólogo.

[31] Dionisio el Cartujano, *In Quatuor Evangelistas Ennarrationes...* (Paris 1552) f.

anima, anima, id est vitam. Hebrais(mus).

2,22 *regnaret*, regnaret. in tetrarchias id est quatuor principatus regnum post mortem herodis ab Augusto divisum est inter filios, quorum duae judea et idumea traditae sunt Archelao sub nomine thetrarchae (sic) id est gentis suae praefecti. tertia quae Galileam et regionem trans flumen continebat cessit Antipo fratri qui de regno cum Archelao certaverat. Denique quarta tracon(itide), Philip. Jo 2 lib. de bello jud ca 4 [32]

2,23 *Nazareus*, Nazareus. Nazareth interpretatur flos. esse igitur christum in Nazareth figurabat ipsum nazareum id est sanctum esse. Sancti enim florere dicuntur. locus est in Isai ca 11 (11,1) et flos de radice ejus pro quo hebraica vox nezer scribitur. Hier in Isai.

A continuación hay cinco líneas de esta nota que han sido tachadas. Seguramente también aquí intervino la Inquisición.

OBSERVACIONES FINALES

Se aprecia, una vez más, el carácter más erudito de las notas de la Biblia V 18, y más sencillo, pastoral, de la Biblia V 19. Con todo en ésta aparecen junto a las citas de Santos Padres, entre los que destaca S. Jerónimo, las de autores incluso profanos, como la de Flavio Josefo sobre la muerte de Herodes, y las repetidas referencias al griego para precisar el sentido literal del texto. En la Biblia V 18 podemos, por primera vez, datar una nota: la que cita la obra del cartujo J. de Alba editada en Valencia el año 1610, meses antes de la muerte de S. Juan de Ribera.

Al tratarse de un texto bíblico tan reducido no se cuenta con suficiente material para distinguir los diferentes tipos literarios de las notas, como hemos podido observar en otras ocasiones.

---

7. Sig. 212.

[32] Flavio Josefo, *De Bello Judaico*, en *Opera Omnia* ad locum. Sig. 1236.

parte segunda

TEMAS DIVERSOS

EL MUNDO DEL MIDRÁS/DERÁS

INVESTIGACIONES RECIENTES SOBRE MIDRÁS/DERÁS

AGUSTÍN DEL AGUA
Instituto Superior de Pastoral
Madrid

Esta contribución de amigo al homenaje exegético que se rinde al Prof. Salvador Muñoz Iglesias intenta hacerse eco de algunos de los capítulos más significativos en torno a los que discurre la investigación más reciente del apasionante mundo del *midrás/derás*. No se trata de un estado de la cuestión en área de investigación tan amplia y tan diversa literaria y cronológicamente, sino de destacar las líneas de estudio que investigan la índole hermenéutica del midrás/derás en el ámbito judío, por constituir el *medio intelectual* en que nace y se siente inserto el movimiento de Jesús, así como de poner de relieve los aspectos más notables de la aplicación de esta metodología a la interpretación del NT.

Hasta tiempos bien recientes, midrás era la antigua forma bíblica de interpretar y actualizar la Escritura. De vital importancia en el judaísmo, sólo recientemente ha sido reconocida como relevante en la investigación del NT [1]. A este respecto, la corriente más sobresaliente de la exégesis del NT ha sido la representada por los llamados métodos *histórico-críticos*, cuyos presupuestos no es necesario repetir aquí una vez más. De su aportación, luces y sombras, ha ido haciendo evaluación la propia exégesis [2]. Aparece como discutible hablar de la *historia de las formas* y de la

---

[1] Cf. D. Miller / P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature* (Lewiston-Queenston-Lampeter 1990) espec. 1-27.

[2] Como evaluación de presupuestos y resultados destacan P. Stuhlmacher, *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (Tübingen 1983) 1-26. También M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart [2]1984) 26-28, 107s.

historia de la redacción como *los* únicos métodos de crítica histórica, en razón de que hay toda una pluralidad de métodos histórico-críticos. Dicha pluralidad está en función del aspecto que pretenda abordar la investigación histórica, siempre abierta a la comprobación de otros métodos. En este sentido, el *Sitz im Leben*, así como el llamado *midrás comparativo* [3], que estudian las diversas circunstancias y situaciones en que una tradición antigua es actualizada en el mundo del midrás -judío o cristiano-, coinciden con presupuestos fundamentales de los métodos histórico-críticos.

El midrás, definido en sentido amplio, no es otra cosa que la interpretación sagrada de acontecimientos y enseñanzas presentes por medio del uso de textos ya aceptados como sagrados [4]. En este sentido, el midrás ha sido ampliamente utilizado por los autores del NT. En su aplicación al NT, la investigación aborda ya el estudio de los evangelios canónicos aplicando a la formación de los mismos la técnica literaria distintiva del judaísmo conocida por midrás. Por ello, no es de extrañar que F. Kermode, cuando analiza la dimensión interpretativa de la narración, destaque como un rasgo del evangelio de Marcos, digno de tener en cuenta, que funciona como un midrás, es decir, realiza una función interpretativa simplemente como relato [5] (la función de la aggadá narrativa). El midrás, pues, tiene mucho que aportar al conocimiento de la hermenéutica del relato y de la narratividad bíblica. Es propio del midrás narrativo "contar/proclamar interpretando".

En lo referente al estudio de "los orígenes del cristianismo", tema frecuente ya desde A. von Harnack, que durante tiempo se habían investigado por las corrientes helenistas, se ha operado también un cambio notable. El medio intelectual y religioso en que nace y se formula el cristianismo es, para los investigadores actuales, el judaísmo primitivo. El

---

[3] J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4", en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* I (Studies in Judaism in Late Antiquity XII; Leiden-Brill 1975) 75-106. "Comparative Midrash differs from the method which has been called 'history of interpretation' in two particulars. Whereas the latter emphasizes how an OT passage was interpreted in its several uses in post-biblical literature, Comparative Midrash emphasizes the role an ancient authoritative tradition, whether or not actually quoted or cited as Scripture, played in the life and history of Judaism and Christianity" (75).

[4] D. Miller / P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash...*, 4.

[5] F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979).

propio judaísmo helenístico, a pesar de que hizo uso de la expresión literaria del helenismo nunca se disolvió ni desnaturalizó en helenismo. A este propósito afirma M. Fishbane: "Decir, pues, que la exégesis rabínica era esencialmente dependiente de las corrientes de la retórica grecoromana o de los gramáticos alejandrinos es confundir las corrientes ecuménicas del estudio del texto y la aparición de términos exegéticos similares con el cultivo intrajudío de tradiciones narrativas de interpretación preexistentes" [6]. En este sentido no conviene olvidar que los rabinos no distinguían entre categorías hermenéuticas y literarias de escribir, tal como tiende a hacerse hoy: filtrar lo hermenéutico para quedarnos con lo puramente literario [7]. El judaísmo hizo uso de las técnicas literarias de la retórica, pero sin perder nunca su propia identidad [8].

La investigación del mundo del midrás se extiende a la misma formación de la Biblia hebrea. A este respecto, la aportación más importante es la de M. Fihsbane, quien ha mostrado convincentemente que la interpretación de la literatura canónica era ya una natural actividad intrabíblica. Los libros de las Crónicas, los títulos del Salterio y el Deuteronomio son los ejemplos más patentes de actividad midrásica dentro de la literatura intrabíblica, actividad que, como el mismo Fishbane demuestra, llega mucho más allá [9].

A partir, pues, de este breve muestreo de problemas en torno al midrás/derás se trata de destacar aquellas áreas y líneas en que su conocimiento y aplicación a los escritos del NT hace avanzar su comprensión teológica y literaria.

---

[6] M. Fishbane, "Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", en G. H. Hartman / S. Budick (eds.), *Midrash and Literature* (Yale-New Haven-London 1986) 20.

[7] Cf. G. L. Bruns, "The Hermeneutics of Midrash", en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 195.

[8] Cf. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York 1950). "Se ha advertido que algunas de las reglas hermenéuticas encontradas en la halaká aparecen casi literalmente en los clásicos jurisconsultos romanos (Sabino, Celso y Gayo). Hillel el Viejo y los rabinos de las siguientes generaciones acostumbraban a interpretar no sólo la Torá, sino documentos legales seculares. Lo más probable es que para la interpretación de textos legales estuviesen en boga modelos comunes datados retrospectivamente hasta fecha muy antigua. Pero fueron los griegos quienes sistematizaron, definieron y dieron forma concreta a la informe masa de interpretaciones" (62).

[9] M. Fisbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).

I. DEFINICIÓN DEL MIDRÁS/DERÁS

No es extraño que siga causando dificultad entre los exegetas ponerse de acuerdo sobre qué ha de entenderse por midrás, porque, tratándose de realidad tan compleja, es fácil destacar un aspecto olvidándose de otros. Por ello se ha ofrecido toda una serie de definiciones de las que ninguna ha logrado imponerse. En la literatura tradicional el concepto de midrás se utiliza con tres sentidos técnicos distintos. A partir del significado fundamental de midrás como "investigación" -que, semánticamente, incorpora el sentido de "buscar", "investigar", de la raíz *darás*-, éste se refiere, en primer lugar, al *proceso/actividad* por el que se determina la interpretación de textos bíblicos; describe, en segundo lugar, los *resultados* de dicha investigación: lo *indagado*, es decir, no obvio, y, en tercer lugar, indica las *colecciones* de material midrásico obtenido de las investigaciones bíblicas (Midrás *Rabbah*...etc.). Por tanto, en el fondo, midrás no es un género de interpretación, sino una posición interpretativa, un modo de leer el texto sagrado. El amplio número de géneros literarios en los que se encuentra este tipo de lectura de la Escritura lo confirma. Midrás es, pues, un tipo de investigación de la Escritura, indagada con afán, y que encuentra su expresión en todo tipo de contextos [10]. Por todo ello, con R. Le Déaut creemos que es mejor desistir de todo intento de definir el midrás, porque cualquier definición excluiría algún aspecto creativo en que los autores del NT hicieron uso de dicho método midrásico/derásico [11].

En España, el Prof. A. Díez Macho propuso utilizar el término *derás* para indicar la acción de interpretar la Escritura y reservar el término midrás para los *resultados*, tanto para hacer referencia a composiciones pequeñas como grandes (los *midrasim*) [12]. Y somos muchos los que, desde entonces, utilizamos la expresión *derás* con el sentido amplio de

---

[10] J. L. Klugel, "Two Introductions to Midrash", en Hartman / Budick (eds.), *Midrash and Literature*, 91-92; J. Neusner, *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism* (Philadelphia 1983) XVII; íd. *What is Midrash?* (Philadelphia 1987) 13-16; G. Porton, "Midrasch: Die Rabbinen und die Hebräische Bibel": *Judaica* 47 (1991) 124.

[11] R. Le Déaut, "À propos d'une définition du midrash": *Biblica* 50 (1969) 395-413.

[12] A. Díez Macho, "Derás y exégesis del Nuevo Testamento": *Sefarad* 35 (1975) 37-89.

"investigación", "estudio", para referirnos al estudio de la Escritura con vistas a obtener nuevos sentidos a la luz de las circunstancias presentes [13]. Y con este sentido lo aplicamos a la exégesis del NT; reservando, de todos modos, el nombre de midrás para las grandes colecciones judías ya mencionadas.

Por lo que se refiere a la aplicación del derás a la exégesis del NT, se han dado pasos definitivos. En la exégesis europea se nota, sin embargo, cierta reticencia, debida precisamente a la noción de midrás como género literario [14]. En América, en cambio, debido, en buena parte, a la copiosa obra de J. Neusner, las cosas parecen caminar por otros derroteros en cuanto que la formación del NT es hoy estudiada desde el medio judío. Con todo, un número cada vez más amplio de exegetas del NT asume decididamente la exégesis derásica, comprendiéndola en el sentido amplio propuesto. No sorprenden ya títulos como el de D. Miller: *The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament Literature* [15], que viene a confirmar el método por el que otros vamos caminando. No haría falta insistir en que la aplicación de la hermenéutica derásica al NT no quiere decir que no existan diferencias entre el derás judío y el cristiano. Una misma hermenéutica común la centra el derás judío en la Torá (en sentido amplio), mientras que el derás cristiano la centra en la persona y obra de Cristo, a partir del principio del cumplimiento. En el medio intelectual y religioso del primitivo judaísmo (incluyendo el judaísmo helenístico), los autores del NT elaboraron el derás teológico, cristológico, eclesiológico, antropológico, escatológico y halákico cristianos [16].

---

[13] Cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985) 291

[14] Cf. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash* (Staten Island 1967). Es uno de los autores más representativos de los que defienden para "midrás" el sentido exclusivo de "género literario".

[15] Cf. nota 1.

[16] A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 83ss. Cuando nos referimos a la formación del NT, distinguimos la tarea de los escribas cristianos, que han de vérselas con el judaísmo rabínico para legitimar a Jesús y su obra desde la Escritura, de la actitud del propio Jesús, que tiene poco que ver con la obsesión rabínica por el *cumplimiento* de la Escritura. Frente al *reino de la Escritura,* Jesús se inclinó por el *reino de Dios*, que es el del hombre. Así, M. Pérez Fernández, "La herencia de la Biblia hebrea: El caso paradigmático del evangelio de Marcos", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo* (Madrid-Córdoba 1991) 99-120.

II. LA HERMENÉUTICA DEL DERÁS

En la base de la revalorización del derás en la exégesis contemporánea está, sin duda, su dimensión hermenéutica. Esta, sin embargo, no es siempre estudiada adecuadamente, porque se aborda con frecuencia de modo excesivamente ingenuo. El derás no es exactamente "eiségesis", sino una práctica hermenéutica que nos dice mucho acerca de qué es entender un texto [17]. A este respecto, la descripción externa del derás -desde fuera de la tradición rabínica-, desde un punto de vista moderno, académico, como una lectura que introduce en el texto bíblico ideas que no estaban original o históricamente allí, no está justificada cuando se describe el derás desde dentro de la tradición. Porque la "eiségesis" no se admite dentro de la tradición: se sobreentendía que los *darsanim* sacaban sentido latente en la Escritura y desarrollaban una doctrina de la revelación que les permitía justificar su posición en razón de que la interpretación era parte de la misma revelación [18]. Dios dio, en efecto, a Moisés en el Sinaí no sólo la Torá escrita, sino también la Torá oral [19] . Esta última, que contiene la interpretación autoritativa de la primera, ha pasado, por tradición ininterrumpida, de Moisés a las escuelas rabínicas. La Torá oral impone límites a la interpretación: el darsán no está ante el texto de la Escritura con absoluta libertad, sino que tiene que trabajar desde dentro de la tradición; por ello, le estaba prohibido propalar interpretaciones que no estaban de acuerdo con la halaká, y podía interpretar la Escritura sólo

---

[17] Para las reflexiones siguientes me remito particularmente a G. L. Bruns, "The Hermeneutics of Midrash", en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 189-213. Cf. también Ph. S. Alexander, "Midrash", en R. J. Coggins / J. L. Houlden (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London-Philadelphia 1990) 452-459 espec. 457s.; G. Chico, "El valor hermenéutico del Midrash": *Communio* 24 (1991) 3-18.

[18] S. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany 1982). Escribe Handelman: "El texto no había de separarse de su interpretación y su comentario. La interpretación no es un preludio provisional para una comprensión definitiva, sino parte de la misma revelación divina" (131). D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington-Indianapolis 1990): "La dedicación (a la interpretación del texto bíblico) fue vivida como auténtica revelación" (128).

[19] M. Abot I,1 y paralelos; cf. M. Herr, "Continuum in the Chain of Transmission": *Zion* 44 (1979) 43-56 (hebreo).

si había estudiado en las escuelas adecuadas con los maestros que están en continuidad de tradición ininterrumpida hasta Moisés.

Decía Gadamer que la misión de la hermenéutica no es desarrollar nuevos procedimientos de comprensión, sino clarificar las condiciones en que tiene lugar la comprensión, cualquiera que sea el método que la produzca[20]. En consecuencia, la hermenéutica se interesa por el derás en orden a entender un determinado texto. Esto supone, en el fondo, un ejercicio crítico análogo al de la crítica de las formas y de la redacción, porque el derás conlleva una reclasificación de muchas formas que habían sido analizadas en medio intelectual helenístico, ajeno a la tradición judía en que se plasmaron. A este respecto, el derás está formado por métodos/procedimientos, reglas, estrategias o técnicas, que suponen unos modos de expresión y formas de pensamiento que no cabe estudiar, como se dijo más arriba, de forma ingenua, como si se tratase de pura ficción o fabulación; se trata de un tipo peculiar de hermenéutica.

Del derás afirma G. L. Bruns que habría que pensarlo más como una *forma de vida* (form of life) que como simple forma de exégesis[21]. El derás tiene que ver, según Bruns, con la práctica y la acción así como con la forma y significado de textos tanto halákicos como aggádicos. Por ello, comenta I. Heinemann que, "mientras los creadores rabínicos de la aggadá miraban hacia atrás, a la Escritura, para descubrir todo el sentido latente en la Biblia y sus palabras, al mismo tiempo miraban hacia delante, al presente y al futuro. Tenían que orientar a su propia generación, resolverle sus problemas, responder a sus interrogantes teológicos y guiarlos en sus problemas espirituales... Los aggadistas no pretenden tanto clarificar pasajes difíciles del texto bíblico cuanto tomar posición en cuestiones candentes de actualidad, guiar al pueblo y robustecer su fe"[22]. Esta orientación del midrás al presente y al futuro ayuda a explicar, al menos en parte, la legendaria prodigalidad del derás donde un sólo verso, palabra o letra, puede recibir no sólo una interpretación oficial sino, con frecuen-

---

[20] H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York, Crossroad Publishing, [2]1989) 295. El principio de historicidad o finitud de toda interpretación que señala Gadamer es, por supuesto, también aplicable al mundo del midrás como hermenéutica.

[21] G. L. Bruns, "The Hermeneutics of Midrash", 190-91.

[22] I. Heinemann, "The Nature of the Aggadah", en Hartman / Budick, *Midrash and Literature*, 48-49.

cia, toda una serie de interpretaciones en conflicto y debate de unas con otras.

La teoría del derás nos dice cómo actúa éste en sus procedimientos formales: enlazando entre sí palabras de la Torá, averiguando su origen, contándolas, tomando nota de su frecuencia, contexto..., etc. Para el derás, la Escritura es una: un texto puede explicarse por otro, porque lo que un pasaje cierra otro lo abre. La Escritura se interpreta por la Escritura. Mientras el cristiano no necesita más que el NT para interpretar el AT, los rabinos leen además las Escrituras como obras hermenéuticas ya en sí mismas, es decir, como obras para la interpretación y como escritura: los libros proféticos y los sapienciales, por ejemplo, se caracterizan como textos compuestos para la explicación de los cinco libros de Moisés. Como ya se dijo más arriba, los rabinos no distinguen, como se acostumbra a hacer hoy, entre categorías literarias y hermenéuticas de escribir (no filtran lo hermenéutico para quedarse con lo literario puro). Lo cual es muy sugerente para la exégesis del NT, porque el que se encuentren, en algunos autores, técnicas literarias helenísticas -por ejemplo, en el evangelista Lucas- no quiere decir que éstas no hagan al mismo tiempo de categorías hermenéuticas, categorías que, si realizan la interpretación de algún pasaje o tradición bíblica, no se ve por qué no haya que calificar de derásicas.

Otra característica del mundo del derás es que es más reflexivo/meditativo que demostrativo, más divergente que convergente. Más que una operación formal, próxima a la ficción, es una forma de vida que se ejerce a partir de un texto que interpela al pueblo.

De los actuales estudios sobre hermenéutica midrásica concluyen Hartman y Budick: "Lo que ahora parece particularmente interesante es la imposibilidad de clasificación y lo caprichoso del midrás, su capacidad para funcionar sin límites aparentes... El midrás, de algún modo, se ocupa de las nuevas revelaciones continuas de un texto original, mientras que la pregunta por los orígenes es desplazada a la tradición viva que representa la escritura" [23].

---

[23] Hartman / Budick (eds.), *Midrash and Literature*, XIII.

III. EL DERÁS INTRABÍBLICO DE LA BIBLIA HEBREA

La interpretación de la literatura canónica es ya una actividad intrabíblica. Como se hizo notar anteriormente, los libros de las Crónicas, los títulos de los Salmos y el Deuteronomio son los ejemplos más claros de labor interpretativa dentro de la Biblia. El trabajo más amplio y profundo sobre el fenómeno de la interpretación en la biblia hebrea es el de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985). Como ilustración del hondo calado del sentido de la interpretación en la tradición de Israel, señala M. Fishbane la bien conocida imagen talmúdica de Dios estudiando e interpretando su propia Torá, como comprobación de la tradición según la cual no hay enseñanza autoritativa que no sea, además, la fuente de su propia renovación y que las enseñanzas reveladas son letra muerta si no se revitalizan en boca de los que las estudian [24].

El mismo Fishbane señala que el judaísmo farisaico trató de minimizar el hueco existente entre una Torá divina y la interpretación humana retroproyectando los orígenes de la exégesis autoritativa al mismo Sinaí, como se dijo anteriormente. Ello, sin embargo, no significa que se haya diluido la distancia entre revelación e interpretación. La tradición interpretativa del judaísmo antiguo constituye un género no bíblico aparte: un "corpus" postbíblico de textos que, en paralelismo con la revelación del Sinaí, constituye la revelación de nuevas cosas a través de la exégesis. Esta dignificación de la interpretación en la literatura farisea destaca otra faceta del judaísmo antiguo: la comprobación de que no existía una enseñanza de revelación pura al margen de su regeneración o clarificación por un tipo de exégesis autoritativa. Los guardianes rabínicos de la Torá pretendían ser sus maestros fieles; su exégesis oral era el santo y seña válido del texto escrito.

Partiendo, pues, de la distinción entre revelación e interpretación, se pregunta Fishbane si hay que atravesar una gran línea divisoria para pasar de la biblia hebrea a sus intérpretes rabínicos, o si es el texto base ya un documento interpretado [25]. Y responde que la divisoria conoce un mo-

---

[24] Para la imagen rabínica de Dios como maestro de la Torá; cf. b. Berakhot 8b, 63b, y b. Abodah Zarah 3b; cf. M. Fishbane, "Inner biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", en Hartman / Budick, *Midrash and Literature*, 19.

[25] *Ibíd.*, 20.

mento clave si se considera la época en torno al 150 a.C., cuando finaliza la producción de textos canónicos y prolifera un sinfín de modos sofisticados de exégesis: Qumrán, los apócrifos conocidos como Biblia reescrita (*Libro de los Jubileos*, *Testamento de los Doce Patriarcas)* y las versiones de la Biblia al griego por parte de los judíos alejandrinos, así como los de la comunidad samaritana. A pesar de que el judaísmo helenístico hizo uso de las técnicas exegéticas de la retórica, las puso siempre al servicio del cultivo de sus propias tradiciones judías.

Fishbane presenta posteriormente los diversos tipos de interpretación de textos en la biblia hebrea. Para ello propone algunos de los modos por los que el documento fundamental del judaísmo no sólo patrocinó una cultura monumental de exégesis textual, sino que ella misma fue su propio producto. En primer lugar, destaca el proceso de transmisión intercultural de tradiciones, área primaria en que enseñanzas autoritativas fueron recibidas y revalorizadas para las nuevas generaciones. Mitos del antiguo Oriente fueron adaptados teológicamente e historizados. Colecciones literarias de la época nómada fueron revisadas en orden a promover el prestigio y las demandas de los antepasados tribales; lugares (topoi) narrativos fueron reelaborados teniendo en cuenta nuevas consideraciones morales o teológicas [26]. Cuando la cultura oral fue asumida en la cultura del texto, en el primer milenio a.C., estos procesos continuaron, pero se fueron reduciendo y estrechando. La cultura, entonces como antes, determinó los valores por los que optaba y, en consecuencia, decidía transmitir como autoritativos. Sin embargo, la revisión de estos materiales estuvo siempre bajo la revisión atenta del escriba docto, cuando pacientemente copiaba un texto y reaccionaba contra sus ambigüedades y apariencias extrañas.

Asimismo, hace notar Fishbane que la labor interpretativa de los escribas es también un signo que demuestra el dinamismo característico de la exégesis referente tanto a cuestiones de la ley como a cuestiones de teología. Por ello se encuentran expansiones exegéticas de enseñanzas legales, así como revisiones estratégicas, en diferentes géneros, de las antiguas tradiciones teológicas. La exégesis no es mero diletantismo literario o teológico: surge por una crisis de algún tipo (lo incomprensible de una palabra o una norma...) allí donde la tradición señala problemas

[26] Cf. G. Fohrer, "Tradition und Interpretation im Alten Testament": *ZAW* 73 (1961) 1-30.

que han de ser resueltos creativamente o determina el lenguaje recibido de la tradición que ha de ser imaginativamente reelaborado.

IV. NATURALEZA DE LA AGGADÁ

Al exegeta que quiera aplicar el derás a la comprensión teológica y literaria del texto del NT le es imprescindible conocer la naturaleza del derás en el ámbito judío porque, salvadas las diferencias ya anotadas más arriba, los autores del NT se las tuvieron que ver con el judaísmo rabínico a la hora de legitimar a Jesús y su obra desde la Escritura. Estos, en consecuencia, hubieron de utilizar las categorías del judaísmo de cuyo ambiente procedían. Conocer, pues, la naturaleza de esta hermenéutica es estar preparado para comprender el uso que de ella hizo el NT al servicio del kerigma y sus desarrollos.

El autor contemporáneo que mejor ha estudiado la aggadá ha sido, sin duda, J. Heinemann[27], junto con I. Heinemann. A él se deben las mejores consideraciones en torno a un campo tan amplio del judaísmo clásico. Su aportación comienza por la explicación del nombre de haggadá/aggadá que, como es sabido, se desconoce por qué se vinculó al tipo de literatura a que hace referencia. Señala Heinemann, a este respecto, que quizá la explicación más convincente del nombre de aggadá es la que lo relaciona no con los contenidos de ésta, sino más bien con su método de transmisión. Mientras la Escritura se leía en la sinagoga a partir de un rollo, las aggadot no se leían al pueblo en el contexto del servicio sinagogal. La tradición aggádica se transmitía principalmente de boca en boca, es decir, siendo contada oralmente en la conversación del pueblo. El infinitivo *lehaggid* (del que se deriva la forma nominal haggadá), sinónimo de *lesapper*, "contar o relatar una narración o historia", no nos saca de dudas, afirma Heinemann. La razón es que es verdad que muchas aggadot refieren relatos o, al menos, amplían o reelaboran la narrativa bíblica, pero no todas. No faltan aggadot que son de naturaleza exegética, y muchas de éstas clarifican las partes no narrativas del texto bíblico. No faltan aggadot

[27] J. Heinemann, *Darkê ha-aggadah* (Jerusalem ^{3}1970); íd., *Aggadah and its Development* (Jerusalem 1974) en hebreo; íd., "The Nature of the Aggadah", en Hartman / Budick, *Midrash and Literature*, 41-55.

que caen bajo la categoría de dichos sapienciales, dichos morales o máximas, especulación filosófica...

Por otra parte, Heinemann ensaya varios modos de clasificación de las aggadot. En términos de contenido, hay aggadot indisolublemente unidas a la narrativa bíblica; aggadot históricas que narran acerca de personajes postbíblicos y acontecimientos, y aggadot ético-didácticas que ofrecen enseñanza y trazan principios en el área del pensamiento ético y religioso.

Pero el propio Heinemann reconoce que ni los límites ni los nombres de estas categorías están enteramente fijados. Por ello cree que otra forma de clasificación sería según forma y estética literaria: aggadá popular y aggadá homilética o académica. Pero esta clasificación tampoco cubre las muchas manifestaciones de lo que llamamos aggadá. Las propias aggadot bíblicas tampoco son homogéneas, porque no tratan sólo de exégesis, sino que expanden también y elaboran los relatos bíblicos y, en ocasiones, introducen en ellos auténticas alteraciones. De este tipo de aggadá es el *Libro de los Jubileos* y el *Apócrifo del Génesis*.

En las aggadot de la literatura talmúdica y midrásica, los sabios que crearon y desarrollaron aggadá se tomaron una doble tarea: puesto que el sentido de la Escritura era plural, sintieron, por una parte, la necesidad de extraer todas las implicaciones de los contenidos y de toda palabra por superflua que pareciera; por otra, los creadores rabínicos de aggadá miraron hacia atrás a la Escritura para descubrir todo su sentido latente, y al mismo tiempo miraron al presente y al futuro. La Escritura enseñaba ante todo cómo vivir más que proporcionar simple información fáctica. De todo ello, deduce Heinemann la naturaleza polifacética de la aggadá.

V. ESTUDIOS DE LOS EVANGELIOS COMO DERÁS

Una vez que por midrás se entiende ante todo la hermenéutica peculiar del mundo de la Biblia, a saber, el modo de interpretar acontecimientos y enseñanzas del presente a base del recurso al texto sagrado indagando su inagotable sentido latente, ha llegado el momento en que la investigación se encamine a estudiar los evangelios como derás.

La expresión "los evangelios como derás" quiere dar a entender que el acontecimiento de Cristo, persona y obra, fue proclamado e interpretado por medio del recurso a las tradiciones del AT, en tanto que como realización acabada del plan de Dios debía responder a la Escritura. De ahí el

principio/postulado "según las Escrituras" que preside toda la teología neotestamentaria[28].

La propia tradición de los dichos de Jesús, tal como se fue plasmando a partir de la tradición oral en fuentes escritas, estuvo sujeta a un proceso de "actualización" a las nuevas circunstancias semejante al de la propia tradición veterotestamentaria.

Esta intelección de los evangelios como obras de índole derásica muestra que los autores del NT se sirvieron tanto de la forma exegética de interpretación derásica (*die exegetische Auslegungsform*[29]), como de la forma narrativa de interpretación (*die narrative Auslegungsform*[30]). Con otras palabras, hicieron uso tanto de los métodos exegéticos de la tradición judía como de su modelo narrativo de elaboración y expresión de pensamiento teológico (*Denkform*). Ambas formas de "interpretación" del acontecimiento de Jesús están indisolublemente unidas en los relatos evangélicos; tanto es así que no parece posible intentar una neta separación. El mismo evangelio de Mc presenta todo el relato subsiguiente de Jesús bajo el título "evangelio", es decir, da a su narración en conjunto el carácter de anuncio del cumplimiento de salvación mesiánica, tal como se encuentra concentrada en la expresión "evangelio" de Dt-Is y Tr-Is[31]. Sin embargo, en la actual investigación de los evangelios como derás destacan dos tipos de estudios claramente diferenciados. Por un lado, están las obras que analizan el texto desde el llamado "derás comparativo", identificando las tradiciones por las que en cada caso pasa la trasposición del AT al NT, así como el papel de éstas en el ámbito del AT y en el

---

[28] A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 85.

[29] Cf., p. ej., las citas de cumplimiento (*Erfüllungszitate*) del evangelio de Mateo como *pesher* cristiano. Cf. K. Stendahl, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954).

[30] Cf. los relatos del evangelio de la infancia en Mt 1-2 y Lc 1-2; tentación en el desierto, bautismo, transfiguración... y, en general, cuanto se dice más abajo del "relato" de los evangelios como *narración interpretativa*. Un evangelio es un conjunto de modelos narrativos, entreverados por otros de índole no narrativa, tomados casi siempre de la tradición veterotestamentaria, al servicio del relato de la historia de Jesús que por medio de tal relato es proclamado/interpretado como Cristo.

[31] A. del Agua, "Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás": *EstBib* 45 (1987) 257-284, espec. 277-282, donde se estudian los encabezamientos de los evangelios sinópticos como expresiones que presentan los relatos acerca de Jesús como el Cristo a la luz del AT.

nuevo o nuevos contextos neotestamentarios en que se insertan. Y, por otro, las obras que estudian los textos de los evangelios desde su índole narrativa, como relatos que ejercen una función interpretativa en tanto que relatos. Se trata, por tanto, de la consideración de los evangelios como narración histórica dentro de las peculiaridades hermenéuticas de la narratividad de Israel.

Muchos son ya los estudios sobre la composición de los evangelios desde los presupuestos hermenéuticos del derás comparativo de que se trató al principio. Constituyen hoy una de las líneas más sólidas de investigación en este área de los estudios bíblicos. La escuela española de targumistas y midrasistas es, sin duda, un exponente relevante de los mismos [32]. Y, lo que es más importante, hay toda una cantera sólida de estudiosos y programas. En América destaca el programa de D. Miller, que pretende publicar el estudio de cada evangelio, proponiendo en cada pasaje, siguiendo el orden riguroso de su aparición en la estructura narrativa del texto, el recurso derásico al AT que late en su composición. El primer volumen, *El evangelio de Marcos como midrás de la literatura primitiva judía y cristiana*, ya ha sido publicado [33]. Le seguirán, por este orden, un volumen dedicado a Juan y otro a Lucas-Hechos como derás. Todo ello está provocando un cambio notable en la visión de los orígenes del cristianismo [34]. Hay que decir, sin embargo, que esta presentación de los recursos al AT, latentes o explícitos en el texto, al margen de prestarse a discusión en muchos casos, no agota el campo de estudio. Este tipo de obras no hace sino abrir de par en par un camino que sólo en décadas podrá completarse. El rastreo adecuado de las tradiciones del AT

---

[32] La colección *Biblioteca Midrásica* de la Asociación Bíblica Española es buena muestra de ello.

[33] D. Miller / P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and Christian Literature* (Lewiston-Queenston-Lampeter 1990). Después de una introducción sobre la naturaleza del midrás (1-27), expone la composición del evangelio de Marcos, pasaje por pasaje, como un midrás de los temas siguientes: Elijah and the crowds of old Israel (1,4-45), Levi-Moses and the crowds of old Israel (2,1-3,12), The Twelve as the Messiah (3,13-4,34), The Twelve as the new Israel (4,35-6,6), The Twelve as Suffering Servant remnant (6,7-7,30), Personal effort to achieve reconciliation (7,31-8,31), Jesus as the Suffering Servant (8,31-10,45), Solomon (10,46-12,44), Apocalypses (13,1-37), Passover God as Savior (14,1-52), Psalmic God as Savior (14,53-15,39), and Jacob, Joseph, and resurrection (15,40-16,8).

[34] *Ibíd.*, "The result, we predict, will be a dramatically revised view of the origins of Christianity and its sacred literature" (X).

así lo requiere, pues éstas son las mediaciones por las que pasó la trasposición del AT al NT.

El otro aspecto de la investigación de los evangelios como derás es el que los estudia desde su dimensión de obras narrativas, en las que el relato, aggadá, como "forma de pensamiento" (Denkform), desempeña ya en sí mismo una función interpretativa en relación con el kerigma. Narrar, contar, relatar, es la forma específica de desarrollo teológico de la narratividad bíblica. En los evangelios, ésta es herencia de la tradición historiográfica del AT, tanto bíblica como apócrifa[35]. Por ello, peculiar de la narratividad en los evangelios, escribe P. Ricoeur, es que la función teológica y exegética del relato, antes que ser una obra de interpretación aplicada al texto, funciona ya en el mismo texto si este texto es un relato con una función interpretativa[36], como es el caso del relato en el evangelio. Esta es la razón por la que F. Kermode, tal como se dice más arriba, afirma que el evangelio de Marcos funciona como un midrás[37]. Y, en efecto, creemos que el relato de los evangelios funciona como una aggadá, no porque amplíe o desarrolle las partes narrativas de la Biblia, sino porque vincula la expresión de la fe al relato de la historia de Jesús y dice su sentido mediante recurso al AT (derás de cumplimiento). La especificidad derásica del relato en los evangelios viene de que su función interpretativa la ejerce a través del recurso al AT. El kerigma, pues, se narrativiza, vinculándose a la historia de Jesús, o el relato se kerigmatiza por el recurso derásico al AT. En todo caso, el relato ejerce la función racional de proclamar la identidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia.

Asistimos a una revalorización de la narrativa en general y de la narrativa bíblica en particular. El postulado epistemológico de los métodos histórico-críticos, según el cual la historia debe ser aislada de su interpretación para ser correctamente analizada, hizo que el relato fuese perdiendo

---

[35] A. del Agua, "Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás", *a.c.*

[36] P. Ricoeur, "Interpretative Narrative", en R. Schwartz, *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 237-257. El autor expresa bellamente el concepto de relato como interpretación en los evangelios: "the juncture between exegesis and theology, before being a work of interpretation applied *to* the text, already functions *in* the text if this text is a narrative with an interpretative function" (237).

[37] F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979).

en lo histórico su valor teológico[38]. Recuperada su dimensión teológica, el relato es un modelo de expresión religiosa, cuyos recursos, a veces ficticios, no cabe despreciar, sino que es preciso reconocer como medio de transmisión religiosa[39].

---

[38] H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven-London, Yale University Press, 1974).

[39] R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981). Aplicando un método estríctamente literario a una serie de relatos tomados de la Biblia hebrea, pone de relieve el arte de su narración. Reconociendo el valor de los estudios de redacción y tradición, afirma que éstos han despreciado los ricos recursos de lo que él llama "historicized prose fiction": los recursos literarios de los que la moderna novela nos ha hecho más conscientes. Su más importante lección es que ha mostrado que es precisamente la composición narrativa, la organización de los acontecimientos en el relato, lo que constituye el vehículo que fomenta la interpretación teológica. Cf. E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton, Princeton University Press, 1953). Libro de enorme influjo en la moderna ciencia literaria. Lo que él llama interpretación de la realidad a través de la representación literaria o *mímesis* muestra que la "ficción", como estilo literario, no equivale a falsedad, sino que se opone a "realismo" como estilo literario.

NACIDO DE LA ESTIRPE DE DAVID SEGÚN LA CARNE

CONTENIDO SEMÁNTICO DEL SINTAGMA ΚΑΤΑ ΣΑΡΚΑ EN ROM 1,3

LORENZO ÁLVAREZ VERDES
Academia Alfonsiana
Roma

El tema de las referencias de Pablo a la condición histórica de Jesús, y más en concreto a su encarnación, se inserta en el marco general de la cristología paulina. ¿Hasta qué punto el Cristo predicado por Pablo coincide con el Jesús que predica el mensaje del Reino? El tema centró de modo especial la atención de los exegetas protestantes de la segunda mitad del siglo pasado y de las primeras décadas del presente. Son conocidas en este sentido las explicaciones de F. C. Baur[1], W. Wrede[2], H. J. Schöps[3] etc., que tienden a reducir la dependencia de Pablo con relación a Jesús e incluso a oponerlos abiertamente[4]. Tendencia que, en su polémica contra la escuela de Tubinga, A. Resch calificaría en términos de "ultrapaulinismo"[5].

---

[1] F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (Leipzig 1874) 122ss.

[2] W. Wrede, *Paulus* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 5/6 Heft; Tübingen 1907) 104.

[3] H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte des jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen 1959) 46ss, 224ss.

[4] Mientras F. C. Baur y W. Wrede hablan de Pablo en términos de segundo fundador del cristianismo, H. J. Schoeps ve en este apóstol al "traidor" que, en oposición con la actitud de Jesús, se propone demoler las tradiciones judaicas. En clave materialista, E. Bloch ve en Pablo al representante de la clase conservadora que ha apagado el fuego revolucionario del mensaje de Jesús (*Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* [Frankfurt a. M. 1968] 188ss). Sobre las diversas opiniones en este campo, a partir de la escuela liberal, ofrece amplia información E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen 1972) 5ss.

[5] A. Resch, "Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht": *TU* 27 (1904) 27ss.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 335-358

Ateniéndonos a los datos ofrecidos por los escritos paulinos, llama evidentemente la atención que, en su mensaje ético, el apóstol haga tan escasas referencias explícitas a Jesús[6]. Por otra parte, Pablo no aplica nunca a Jesús el apelativo de "maestro", ni habla de sus palabras como de una "doctrina" (en términos de διδάσκειν, διδαχή, μανθάνειν), ni de los cristianos como de "discípulos" (μαθηταί) de Jesús. Cuando en 1 Cor 4,7 proclama seguir las "vías del Señor" (τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ), Pablo no tiene en vista el "seguimiento" de que hablan los sinópticos, sino la vida ἐν Χριστῷ, con los imperativos que de ahí derivan. Para el apóstol, Jesús es ante todo el Kyrios, el Señor resucitado. Por eso, aunque más de una vez trata de legitimar su enseñanza remontándose a la "tradición" (cf. el recurso a los términos παραλαμβάνειν, παραδιδόναι), el Jesús histórico —si excluimos el evento de la muerte y resurrección— queda en la penumbra. Los textos que hacen referencia a la persona de Jesús son escasos y de carácter general. Se limitan a decir que Jesús nació de mujer y bajo la ley (Gál 4,4), que era de la estirpe de David (Rom 1,3), que tenía una serie de discípulos (1 Cor 15,5), a los que añade a Santiago "el hermano del Señor" (Gál 1,9), y finalmente que murió, fue sepultado y resucitó, apareciéndose a numerosos testigos (1 Cor 15,5).

Tras estos datos hay que contar sin duda con una determinada precomprensión antropológica y cristológica desde la que Pablo contempla la figura del Jesús histórico. Es sintomático, en este sentido, que en los pasajes en que es evocada la humanidad del Señor la referencia aparezca normalmente marcada por un tipo de modalización que pone de relieve el contraste entre la negatividad de la naturaleza humana (histórica), dominada por el dolor, la humillación, la pobreza, la opresión del pecado, de la ley y de la muerte, y la positividad que brota de la resurrección, caracterizada por el espíritu, la vida la libertad (Gál 4,4ss; 2 Cor 5,21; Flp 2,5-11; Rom 6,9b).

---

[6] A. Resch (*a. c.*) cree haber encontrado en Pablo al menos 925 pasajes paralelos con los Sinópticos, más otros 133 en Ef, 100 en las Cartas Pastorales y otros 64 en los discursos de Pablo en Hch. Desde una postura más realista, más allá de las posibles "alusiones", V. P. Furnish da como válidos no más de ocho pasajes paralelos en el campo de la ética. La mayor parte de ellos estarían en Rom 12-14 (*Theology and Ethics in Paul* [Nashville-New York 1968] 53ss).

Tales modalizaciones son al mismo tiempo consecuencia e indicador que permiten llegar a la verdadera naturaleza de la concepción cristológica paulina.

Una de las modalizaciones preferidas por Pablo para describir la dimensión histórica del hombre en general y la de Jesús en particular es la que lo sitúa en la esfera de la σάρξ. En cierto modo, la σάρξ constituye para Pablo el soporte biológico de las demás modalizaciones negativas de carácter ético, jurídico y teológico.

En nuestro estudio intentaremos analizar el sentido de dicha modalización tomando como punto de referencia el texto de Rom 1,3.

I. LA MODALIZACIÓN κατὰ σάρκα EN ROM 3,1

Al abordar el estudio del tema conviene tener presente la especial fluidez semántica de la terminología paulina[7]. Fluidez que, lógicamente, es más marcada en los términos más frecuentemente empleados, sometidos en cada caso a las obvias constricciones semánticas impuestas por el texto. La frecuencia del término σάρξ en Pablo es evidente: el término aparece 72 veces a lo largo de las cartas auténticamente paulinas, más otras 19 en Ef, Col y Pastorales. A las que se debe añadir la presencia de las formas adjetivas σαρκικός (6x) y σάρκινος (3x).

Esta marcada presencia del término σάρξ, prueba evidente de la importancia del mismo en la configuración del pensamiento antropológico paulino, ha dado lugar a lo largo de la historia a fáciles homologizaciones que han ayudado poco a penetrar en la verdadera naturaleza del pensamiento del apóstol. Baste recordar la polémica sobre el tema suscitada por los exegetas de la escuela liberal en la segunda mitad del siglo pasado y primeras décadas del presente. En la formulación de las diversas opiniones tuvieron mayor influjo las premisas de carácter histórico-teorético que el análisis serio del texto, como puede observarse tanto en las propuestas de tipo agustiniano como en las de tipo dualístico-platónico. La homologización semántica hizo, en el primer caso, que la σάρξ fuese entendida como

[7] R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden 1971) 123. La gran flexibilidad en el uso del término, escribe, prueba que σάρξ no es un concepto nuclear en Pablo, sino que el apóstol lo usa para defender lo nuclear del evangelio.

expresión típica del hombre-en-oposición a Dios[8], y, en el segundo, como algo fundamentalmente identificado con el σῶμα, y, por tanto, como expresión de la sensualidad material que empuja o conduce directamente al pecado[9].

La tendencia a la homologización se advierte igualmente en las propuestas postliberales, como las de la escuela de la "historia de las religiones" (H. Gunkel, M. Dibelius)[10] o las de cuño existencialista de la escuela bultmanniana[11]. Lo mismo puede decirse en general de los autores que abordan el estudio de la Biblia con métodos de carácter teológico[12].

---

[8] Un representante de esta corriente fue A. Tholuck, "Erneute Untersuchung über σάρξ als Quelle der Sünde": *TeolStudKrit* 28 (1855) 477-497. Cf. W. Schauf, *Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus* (Münster 1924); A. Sand, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Briefen* (Regensburg 1957).

[9] El hombre es carne en cuanto que es cuerpo material, escribía F. C. Baur. La σάρξ sería "ein sinnliches materielles, leibliches Wesen mit den dem materiellen Leib inwohnenden Treiben und Kräften". Las buenas intenciones del νοῦς estarían inmovilizadas por la σάρξ sensual. En consecuencia, la oposición carne-espíritu no se colocaría en el interior del hombre, sino en la esfera cósmica. Carne y espíritu serían, según Gál 5,1ss, dos potencias que están sobre el hombre (zwei über dem Menschen stehenden Mächte). Cf. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (Leipzig 1874) 144.

[10] H. Gunkel y M. Dibelius hacen derivar el concepto paulino de σάρξ del judaísmo, especialmente de la apocalíptica. Desde el estudio de las religiones orientales, Bousset se inclina por el origen helenístico del concepto, mientras que Reitzenstein prefiere localizarlo en el gnosticismo. La misma dificultad encontramos en otras propuestas más recientes de carácter histórico-religioso, como la que sostiene una dependencia directa de la doctrina paulina con relación a la doctrina esenia de Qumrán. Sobre la antropología en el mundo hebreo y especialmente en Qumrán remitimos a los interesantes estudios de S. Fernández-Ardanaz, "Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos": *RCatT* 12 (1987) 263-311; "El problema del hombre en los textos de Qumrán. Semántica de los principales términos antropológicos": *RCatT* 15 (1990) 1-65. Cf. H. P. Hyatt, "The View of Man in the Qumran 'Hodayyot' ": *NTSt* 2 (1955/56) 276-284.

[11] Según R. Bultmann, la σάρξ expresa la existencia del mundo de lo subsistente, transformado en esfera de pecado por la postura del hombre frente a él ("das Wie des durch die Sünde bestimmten σῶμα heisst σάρξ"). Este tipo de existencia estaría en oposición a la del cristiano, dominada por el πνεῦμα). Cf. "Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die Neutestamentlichen Wissenschaft": *ThBl* 7 (1928) 57-67, *hic* 66. En semejantes términos se expresa en su obra "Paulus", en *RGG* IV, 1019-1045.

[12] Sobre el método teológico y su relación con otros métodos actuales remitimos a nuestro estudio "El método sociológico en la investigación bíblica actual": *StMor* 27 (1989) 5-41, *hic* 10-11. Un ejemplo característico de aplicación del método es el que nos ofrece L. Cerfaux, *Jesucristo según S. Pablo* (Bilbao 1963) 139. "La teología de

Por nuestra parte, pretendemos abordar el estudio del sentido de la σάρξ no en general, sino dentro de la fórmula concreta κατὰ σάρκα referida a la encarnación de Cristo, tal como aparece en el texto de Rom 1,3-4.

El sintagma κατὰ σάρκα aparece 17 veces en los escritos paulinos, más una vez en Efesios y otra en Colosenses. En los demás escritos del NT aparece solamente una vez (Jn 8,15)[13]. Naturalmente, las recurrencias del sintagma ofrecen significados diversos según los diferentes contextos.

La perícopa de Rom 1,1-7 ha sido objeto de numerosos estudios[14]. Tal constatación nos dispensa de prolijas referencias a lo "ya dicho", constituyendo a la vez un estímulo para afrontar el problema por nuevas vías. El objetivo de nuestro estudio se sitúa precisamente en el plano metodológico y, concretamente, en la aplicación del método estructural.

1. *Análisis estructural de Rom 1,1-7*

El texto de Rom 1,1-7 rompe manifiestamente los márgenes habituales de las fórmulas de saludo epistolares empleadas por Pablo. En nuestro caso, tal ampliación obedece probablemente a una preocupación "autolegitimadora" del apóstol. Tal autolegitimación no tiene aquí carácter apologético frente a presuntas actitudes hostiles, a diferencia, p. ej., de Gál 1,1-4; cf. 1 Cor 9,1ss. Es más bien una exigencia circunstancial. No habiendo tenido el apóstol un contacto especial con la comunidad de Roma, resultaba casi obligado preparar el encuentro personal (Rom 1,10; 15,23-24) con una previa presentación de su persona y de las líneas fundamentales de su evangelio[15].

S. Pablo, escribe, atribuye a la resurrección de Cristo el papel esencial en nuestra transformación en 'cristianos'... Si hay un Cristo según el Espíritu después de la resurrección (Rom 1,4), es que había anteriormente un Cristo según la carne" (Rom 1,3; 9,5).

[13] Con construcción genitival (κατὰ τῆς σαρκός) es usado en Gál 5,17.

[14] Cf. M. Hengel, *Il Figlio di Dio* (Brescia 1984) 90. "Probablemente, escribe, a ningún otro texto neotestamentario han sido dedicadas tantas páginas en los últimos tiempos como a éste".

[15] Sobre el tema remitimos a las siguientes obras: O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Göttingen ⁵1978) 63ss; P. Althaus, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1932;

Los motivos tocados en el desarrollo del "saludo" deben suponerse, "en principio", homogéneos al resto del discurso al que sirven de introducción[16]. Esta cuestión de principio no pretende descartar la posibilidad de que nuestro texto haya manipulado materiales preexistentes. Pero sí quiere dejar en claro que los materiales integrados están llamados, a través de las oportunas manipulaciones narrativas, a tener sentido sólo en y a partir de la unidad del discurso. De ahí que la búsqueda del sentido no pueda proceder primariamente por vía histórico-formal sino a partir del análisis de las estructuras internas del discurso. El análisis estructural se conecta con los datos histórico-formales desde el discurso en cuanto tal, es decir, a través de los diversos códigos que rigen el sistema de la "referencia".

---

trad. it.: *La lettera ai Romani* [Brescia 1970] 21ss); C. K. Barret, *The Epìstle to the Romans* (London [9]1987); O. Kuss, *Der Römerbrief* (Regensburg 1963) 4ss; H. Schlier, *Der Römerbrief* (Freiburg i. Br [2]1979; trad. it. *La lettera ai Romani* [Brescia 1982] 63ss); íd., "Zur Röm 1,3f", en *Neues Testament und Geschichte. Festschr. O. Cullmann* (1972) 207-218, *hic* 213. U. Wilkens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1; Zürich-Köln-Neukirchen/Vluyn 1978) 55ss; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946); M. E. Boismard, "Constitué Fils de Dieu": *RevBib* 60 (1953) 5-17; G. Friedrich, "Messianische Hohepriestererwartung in den Synoptikern": *ZThK* 53 (1956) 265-311, *hic* 286-89; L. Cerfaux, *Jesucristo en S. Pablo* (Bilbao 1960) 139ss; B. M. F. van Iersel, *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963) 246ss; K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8; Tübingen 1962) 70ss; B. Schneider, "Kata Pneûma Agiosynês (Rom 1,4)": *Bib* 48 (1967) 359-387; E. Grässer, "Hebräer 1,1-4. Ein exegetischer Versuch", en *EKK Vorarbeitenheft* 3 (Einsiedeln 1971) 55-91; G. Bornkamm, "Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11", en íd., *Studien zur Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* II (München 1970) 177-187; E. Lohse, υἱός, en *TWNT* VIII, 489 n. 47; íd., "Der König aus Davidsgeschlecht", en O. Betz / M. Hengel / P. Schmidt (eds.), *Abraham unser Vater"* (Leiden-Köln 1963) 337-345; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (Neukirchen 1968); íd., *Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses* (Gütersloh 1973) 17ss; C. Burger, *Jesus als Davidsohn* (FRLANT 98; Göttingen 1970) 128ss; F. Neugebauer, "Die Davidssohnfrage (Mc 12,35-37 par.) und der Menschensohn": *NTS* 21 (1975) 81-166; K. Müller, "Menschensohn und Messias": *BZ* 16 (1972) 177-185; Kl. Berger, "Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments": *NTS* 20 (1974) 1-44, *hic* 17.

[16] Este carácter introductorio aparece también claramente en Gál 1,1.8.

a) Rom 1,1-7 como unidad narrativa.

La narratividad es la dimensión del discurso que aflora al primer contacto con el texto. Toda unidad de discurso se presenta como un movimiento sintagmático de cambios de estado. El discurso avanza en cuanto el sujeto o sujetos van adquiriendo nuevos tipos de unión con los respectivos predicados. En Rom 1,1-7 es fácil detectar una pluralidad de sujetos, portadores de acciones y cualificaciones: Pablo, los profetas, Dios, Cristo, los paganos, los romanos.

Al sujeto Παῦλος son atribuidos los predicados δοῦλος y ἀφορισμένος (v. 1), el predicado verbal ἐλάβομεν (v. 5) y el deseo, implícito en el augurio de gracia y paz (v. 7). Dios (θεός) aparece como sujeto de una relación de dominio (a él pertenece el evangelio: εὐαγγέλιον θεοῦ, v. 1b) y como agente de una triple acción: la primera, de anuncio (προεπηγγείλατο, v. 2) en relación con el evangelio; la segunda, de realización efectiva (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ, v. 4), y la tercera, de acción prospectiva: donación auspiciada de gracia y paz (ἀπὸ τοῦ θεοῦ, v. 7).

Jesucristo aparece como sujeto de estado de dominio en relación a Pablo (Pablo es δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, v. 1), como objeto de anuncio profético (implícito en el sintagma "su hijo" (υἱοῦ αὐτοῦ, v. 3), como sujeto del atributo de estado que hace de él un ser histórico (γενομένοῦ ἐκ ... κατά ..., v. 3) y del ulterior cambio de estado operado por Dios, que le "constituye Hijo suyo" (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ, v. 4a). Aparece después como sujeto mediador del apostolado recibido por Pablo (δι' οὗ ἐλάβομεν, v. 5a), como sujeto alcanzado por el honor que rinden los creyentes (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, v. 5c), como sujeto agente de la vocación de los pueblos (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, v. 6) y finalmente —junto con el Padre— como sujeto donador de gracia y de paz (v. 7).

Otros sujetos que aparecen en la perícopa son los que representan a los destinatarios: los "pueblos" (ἔθνη), sujeto-escucha de la predicación (v. 5c) y "los romanos" (πᾶσιν τοῖς ἐν Ῥώμῃ), "incluidos" en el sujeto general "pueblos" (ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς, v. 6). Ellos son sujeto receptor de una triple acción de Dios: amor (ἀγαπητοῖς), vocación (κλητοῖς), consagración (ἁγίοις). Los "profetas", que entran en escena en el v. 2, funcionan como agente mediador del "anuncio" del proyecto de Dios en Cristo (διὰ τῶν προφητῶν).

Como se puede ver, el único sujeto que funciona como "receptor" de cambio, sin que le venga atribuida función de agente, es el destinatario

(pueblos-romanos). Por otra parte, el único sujeto que actúa sólo en función de agente de los cambios narrativos es Dios, el Padre. Cristo y Pablo funcionan sea como sujetos de cambio sea como agentes. La transformación de Cristo en Hijo-Kyrios le capacita para ser mediador activo (δι' οὗ, v. 5) del apostolado de Pablo y, a través de Pablo, causa y término (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) de la obediencia de fe de los cristianos (v. 5).

Las transformaciones de estado identificadas en 1,1-7 van acompañadas de diversas "modalizaciones". La transformación generativa viene modalizada por la cualificación κατὰ σάρκα (v. 4)[17]: Jesús nace de la estirpe de David *según la carne*. Por su parte, la transformación constitutiva de la filiación divina de Jesús es modalizada por ἐν δυνάμει y κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. La expresión ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (v. 4) introduce en la transformación últimamente citada una modalización de carácter dinámico-temporal.

En el movimiento narrativo la sucesión sintagmática de las figuras corresponde al dinamismo de influjo operante entre las mismas. El dinamismo transformador arranca de Dios, alcanzando, en primer lugar, a Cristo y, a través de Cristo, al evangelizador (Pablo) y a los evangelizados (romanos). Esta sucesión está articulada en dos programas que se recubren mutuamente: el de la *función apostólica de Pablo* y el de la *dinámica del proyecto salvador en Cristo.* El primero (evangelización) es portador histórico del segundo y el segundo es contenido y fundamento real del primero.

El programa que desarrolla la función evangelizadora del apóstol es el que cabría esperarse en una presentación epistolar normal. El programa centrado en el proyecto salvador de Dios en Cristo entra como expansión literaria del primero, interrumpiendo, en cierto modo, su natural *iter* narrativo, que será retomado más adelante (v. 5). A partir del v. 5 el primer programa camina en forma normal hacia su término: referencia a los destinatarios de la acción apostólica (a través la carta) y formulación de augurio de gracia y de paz (vv. 6-7).

Ambos programas evocan sintagmáticamente los correspondientes antiprogramas, centrados respectivamente en una hipotética no-genuinidad

---

[17] La lectura γενομένου (de γίνεσθαι) o γεννωμένου (de γεννᾶν) no influye. En ambos casos la transformación narrativa hace referencia a la adquisición biológica del "estado" de ser humano.

de la vocación apostólica de Pablo, y en la alternativa de una cristología no centrada en la resurrección de Cristo. El antiprograma que pondría en discusión la vocación apostólica de Pablo no tiene en el resto de la carta resonancia particular, a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en Gál o en 1 Cor. Ello permite excluir una intención polémica frente a posiciones hostiles ya verificadas. Sin embargo, dada la reiteración de las expresiones de autolegitimación, se puede hipotizar que, en la mente del apóstol, las categorías del antiprograma son una posibilidad a la que éste quiere cerrar la puerta de antemano.

El segundo antiprograma se delinea con rasgos más marcados. Prueba de ello es el hecho mismo de la inserción, no muy justificada literariamente, del programa cristológico en la fórmula de saludo. Por otra parte, no es difícil comprobar la importancia del argumento en el desarrollo del discurso de la carta. El Cristo predicado por Pablo (εὐαγγέλιον), que es δύναμις τοῦ θεοῶ εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι (1,16), es el Cristo resucitado de la muerte mediante la δύναμις del Padre (διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, 6,4; cf. 4,25). Sólo mediante la inserción, por la fe y el bautismo, en Cristo muerto y resucitado el creyente muere al hombre viejo y se siente en condiciones de caminar en la nueva vida (6,3-6), se hace hijo en el Hijo y coheredero con él" (8,16-17). El tema de la correcta interpretación de la dimensión soteriológica de Cristo (en su dirección ascendente y descendente) no es, pues, en Rom un cráter marginal, sino piedra fundamental del discurso.

Desde el nivel narrativo se suele también hacer referencia a la actividad *interpretativa*, tanto explícita como implícita o inferencial, a cargo del autor del discurso. Rom 1,1-7 destaca por su tono asertivo, que excluye cualquier hipótesis de distinción entre el orden del parecer y el orden del ser. Tal sucede, por ejemplo, en las afirmaciones del fundamento divino de la vocación de Pablo y de la filiación divina de Jesús en conexión con la resurrección. No queda descartada, sin embargo, en algún caso, la posibilidad de inferencia de lo explícito a lo implícito. Por inferencia podríamos, por ejemplo, intentar dar una respuesta al problema de si los cambios de estado afectados por las "modalizaciones" de la transformación histórica de Cristo κατὰ σάρκα y κατὰ πνεῦμα son entendidos por el autor como realidades meramente "sucesivas" o como categorías "contrapuestas". La posibilidad de tal inferencia constituirá uno de los puntos centrales de nuestro estudio.

b) La estructura profunda.

La exploración a nivel narrativo nos ha permitido llegar a la formulación de algunos problemas para cuya solución se impone una ulterior penetración en el tejido de relaciones lógicas que se realiza a partir de las unidades mínimas de significado. Para ello nos serviremos, en primer lugar, de algunos índices ofrecidos por la estructura formal externa[18].

Esta estructura nos ofrece el cuadro siguiente:

Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ...
κλητὸς ἀπόστολος
ἀφωρισμένος
εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ
ὃ προεπηγγείλατο
περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

γενομένου
ἐκ σπέρματος Δαυὶδ
κατὰ σάρκα
ὁρισθέντος
υἱοῦ θεοῦ
ἐν δυνάμει
κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν

δι' οὗ

ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν
εἰς ὑπακοὴν τῆς πίστεως...

πᾶσιν ... ἐν Ῥώμῃ...
ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις

χάρις καὶ εἰρήνη
ἀπὸ τοῦ πατρὸς ... καὶ Κυρίου Ἰ. Χ.

La estructura ofrece un esquema de carácter concéntrico. Por los extremos aparecen los términos que evocan los personajes típicos del saludo epistolar: el mitente (Pablo, v. 1) y los destinatarios (romanos) (v. 7). Ambos van acompañados de una triada de atributos: Pablo es δοῦλος,

[18] La estructura formal externa trabaja con los materiales ofrecidos por la gramática común, que completan sin duda los ofrecidos por la gramática narrativa.

κλητός, ἀπόστολος, ἀφωρισμένος; los destinatarios son κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοί, κλητοὶ ἅγιοι. Además de la correspondencia cuantitativa resalta la correspondencia lexical: ambas tríadas se apoyan sobre el término κλητός, atributivamente "cualificado": κλητὸς ἀπόστολος, κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητοὶ ἅγιοι.

Las dos perícopas, centradas en el atributo κλητός, se prolongan en sendas expansiones introducidas por una estructura relativa (ὅ, v. 2; δι' οὗ, v. 5). La primera arranca de εὐαγγέλιον θεοῦ para introducir el tema de la filiación que culmina en Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; la segunda parte de este mismo motivo para tornar al tema del apostolado (χάρις καὶ ἀποστολή forman endíadis). Ello es índice evidente de una estructuración concéntrica, cuyo vértice es Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, que, a su vez, funciona como aposición sintética de ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κτλ.

La unidad de 1,3-4, que arranca del sintagma que expresa el objeto de la "profecía", ofrece una estructura de marcado paralelismo:

ὃ προεπηγγείλατο
περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

1)	γενομένου	1a)	ὁρισθέντος
2)	ἐκ σπέρματος Δαυίδ	2a)	υἱοῦ θεοῦ
			ἐν δυνάμει
3)	κατὰ σάρκα	3a)	κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
		2b)	ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν

En la doble referencia al υἱός se advierte una diferencia lexical. En el anuncio profético (1,3a) el término atributivo de υἱός aparece en forma pronominal (αὐτοῦ, 3a) y el sujeto υἱός tiene carácter puramente referencial (περί), mientras que en el estico que habla de la transformación efectiva (1,4a) el término atributivo aparece en forma explícita (θεοῦ), funcionando υἱός como sujeto pasivo de la acción de Dios (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ, 4a).

Los esticos paralelos (segunda parte de la expansión) son introducidos por sendos participios (γενομένου - ὁρισθέντος). El paralelismo es trimembre (verbo - sintagma predicativo - modalización). La estructura paralela fundamental se ve ampliada en su segundo estico con los términos ἐν δυνάμει y ἁγιωσύνης (πνεῦμα ἁγιωσύνης).

A nivel de estructuración externa no se puede resolver el problema de la referencia inmediata del sintagma ἐν δυνάμει, dada la falta de término

correspondiente en el primer estico. A este nivel habría que decir que es igualmente posible su unión con el sintagma anterior y con el siguiente. Para resolver el problema será necesario recurrir a otros índices de estructuración.

Por lo que se refiere al segundo miembro de la estructura paralela, la forma externa pone en relación los sintagmas 2 y 2b (ἐκ σπέρματος Δαυίδ - ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). A nivel proposicional, sin embargo, el paralelismo pone en relación los sintagmas 2 y 2a, por cuanto ambos funcionan (o pueden funcionar) como expresión predicativa de los correspondientes participios. El paralelismo pleno a nivel formal permitiría hipotizar la fórmula completa υἱὸς ἀνθρώπου vs. υἱὸς θεοῦ. En tal caso el sintagma ἐκ σπέρματος Δαυίδ recuperaría su posición estructural propia (complemento de "origen"), en paralelismo quiástico con ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (2 vs. 2b). Pero el análisis estructural no puede ir más allá de los límites avalados por la crítica textual. Un caso diverso es el del sintagma ἐν δυνάμει y el del genitivo atributivo ἁγιωσύνης, que rompen el paralelismo tanto a nivel formal como proposicional. Se trata, por tanto, de verdaderas ampliaciones para las que se debe buscar explicación por otras vías, más allá del análisis meramente estructural.

c) Las unidades mínimas de significado.

La estructuración formal externa ha permitido comprobar el relieve que algunos términos obtienen en la perícopa, así como su posición en el interior de la misma. Es éste un factor importante en el momento de precisar los semas contextuales.

En cuanto se refiere a los semas nucleares conviene notar que, estando éstos en dependencia del uso "habitual" de las palabras (recogido normalmente en los diccionarios) acusan, en cuanto tales, el influjo de las diversas culturas en las que éstos han sido gestados, y a las que han servido como vehículo de expresión. La determinación de tales semas en un texto bíblico no podrá lógicamente prescindir de las categorías culturales del mundo judaico y helenista. Hacemos un breve recorrido por los términos principales de nuestra perícopa.

Γενομένου (de γίνεσθαι) ofrece los semas de *comienzo, evolución, intransitividad.* La forma verbal (part. pasado) añade el sema de temporalidad (anterioridad y continuidad).

Los semas de σάρξ presentan una complejidad especial, dada la pluralidad de derivaciones semánticas operadas en los diversos ámbitos culturales. Los semas nucleares subyacentes, de acuerdo con las diversas modalizaciones, son los siguientes: *vida* (vs. materia), *somaticidad* (vs. espiritualidad), *blandura* (vs. dureza). Como derivados cualitativos se pueden citar los semas de *caducidad, debilidad* (física y moral) y, como derivados metonímicos, los semas de *humanidad* y *parentesco*.

Σπέρμα (de σπείρειν) conlleva los semas de *vida, generatividad* y, metonímicamente, *descendencia*.

Ὁρισθέντος, además del sema "temporal" (participio aoristo), comporta los semas propios del verbo ὁρίζειν: *Especialidad, separación, identificación*. Metafóricamente la "especialidad" puede situarse en el campo de lo legal o de lo doctrinal, generando los sememas *declaración, definición, designación*.

Υἱός tiene como semas nucleares los de *vida, generatividad, descendencia, dependencia, unión*. Estos semas se encuadran primariamente en el campo biológico-somático, pero pueden generar metafóricamente nuevos semas aplicativos en otros campos, como el del amor (campo de la afectividad), adopción (campo jurídico), discipulado (campo de la pedagogía), etc. En Rom 1,4, como es lógico, la filiación con relación a Dios sólo puede desarrollar los semas nucleares por vía metafórica.

Πνεῦμα (πνεῖν) lleva los semas de *movilidad* y *dinamicidad*. En el campo semántico de la vida humana comporta los semas específicos de *racionalidad, afectividad, eticidad* (con los semas atributivos de *bondad* o de *maldad)*.

Δύναμις conlleva los semas modalizantes de *capacidad y fuerza*. Estos semas pueden desarrollarse en diversos campos semánticos, desde el natural (físico) hasta el espiritual (humano y divino).

Ἁγιωσύνη. El término aparece por primera vez en los LXX. Es típico de la cultura judaica. Comporta los semas nucleares de *separación*[19] y

[19] El sema de "separación" es característico también del verbo ἀφορίζειν (ἀφωρισμένος, Rom 1,1), término técnico para indicar la elección divina al apostolado. Es empleado por el autor de Hch (13,2) para describir la misión de Pablo y de Bernabé por parte de la comunidad de Antioquía, y por el mismo Pablo cuando, emulando a los antiguos profetas (Jr 1,5; Is 49,1), se presenta como elegido por Dios para el apostolado desde el seno materno (Gál 1,15). La proximidad entre ἅγιος (ἡγιασμένος = קדוש, מקדש) y ἀφωρισμένος (ἀφορίζειν) aparece clara en Lv 20,26; 1Re 8,53 y Nm 8,11, donde se habla de Israel "elegido" como pueblo de Dios y de la tribu de Leví "separa-

trascendencia. Se desarrolla primariamente en el campo de lo sacro, con los semas complementarios de divino (o divinizado), y después en el campo de lo ético, con el sema de *bondad*, siempre en relación con las cualidades divinas.

'Ανάστασις (ἀνιστάναι) tiene los semas de *movimiento, verticalidad, elevación*. Estos semas se pueden verificar en el campo de lo inanimado *(reelevación-reconstrucción)* o de lo animado *(resurrección, recuperación de la vida)*. En este último caso connota lógicamente el sema previo de *privación de vida*.

d) Semas textuales[20].

Teniendo en cuenta los índices ofrecidos por la estructura formal externa y por la estructura figurativo-descriptiva podemos, sobre la base del sistema de diferencias por el que se rige el significado, identificar el siguiente tejido de relaciones en la estructura paralela: γενομένου + ἐκ σπέρματος Δαυὶδ + κατὰ σάρκα vs. ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ + ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης + ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

El campo semántico en el que se sitúa el tejido de relaciones de esta perícopa es el de la "filiación" de Cristo, como se desprende ya desde las figuras iniciales: γενομένου y ὁρισθέντος υἱοῦ. Pero estas figuras, directamente relacionadas con los semas típicos de la filiación *(generación + descendencia + unión)*, no son, a nivel textual, capaces de despejar todas las ambigüedades que pueden surgir del discurso, concretamente la alternativa entre los clasemas "sucesión" e "integración". Para ello será necesario recurrir a la dinámica constrictiva del texto a partir del sistema relacional del conjunto semiótico, con el concurso de los restantes conjuntos figurativos (ἐκ σπέρματος Δαυίδ / θεοῦ, κατὰ σάρκα / κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐν δυνάμει, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν).

---

da" para un servicio especial, o de Aarón y familia, separados para ser jefes de la misma (1 Cr 23,13).

[20] Los semas nucleares son relativamente fáciles de identificar, por cuanto son permanentes, no obstante la diversidad de culturas que hayan de tomarse en consideración. Los semas textuales deben ser identificados desde el tejido de relaciones ofrecido por el texto concreto. En su identificación tienen un papel importante las estructuras identificadas a nivel formal externo y las producidas a nivel figurativo-descriptivo.

La sucesión de figuras de la primera serie demuestra la persistencia del sema "biológico-humano", mientras que la de la de la segunda coincide en el sema "transhumano" (divino).

Los resultados así obtenidos están llamados a ser convalidados por el análisis fundado en el sistema de la referencia, que explota los factores histórico-formales del contexto paulino y extrapaulino.

e) La aportación del cuadro semiótico.

El cuadro semiótico permite identificar la carga semántica que a nivel de contexto liberan los diversos lexemas y, al mismo tiempo, cubrir los vacíos semióticos de las deixis paralelas, originados por la falta de las figuras narrativas pertinentes.

El cuadro semiótico, construido desde el campo semántico de la filiación a partir de los clasemas *divino* vs. *humano*, podría trazarse del modo siguiente.

Filiación

divino		humano	
constituido Hijo de Dios	trascendente	biológico	nacido
resurrección	metahistórico	genealógico	de David
según el pneuma	espiritual	somático	según la carne
dynamis	potente	————	
santidad	santo	————	
	no-biológico	no-trascendente	
	no-genealógico	no-metahistórico	
	no-somático	no-espiritual	
	————	no-potente	
	————	no-santo	

La estructura del cuadro semiótico coloca bajo el campo semántico de la "filiación" dos deixis regidas por los clasemas *divino - humano*. En la deixis de lo "divino" (D1) figuran los semas nucleares *trascendente, metahistórico, potente, santo* (correspondientes a las figuras *Hijo de Dios, constituido, por la resurrección, con dynamis, según el espíritu de santidad).* En la deixis de lo "humano" (D2) figuran los semas nucleares

biológico, genealógico, somático, correspondientes a las figuras *nacido, estirpe de David, según la carne*.

Las relaciones generadas por el cuadro semiótico son las siguientes:

1) *contrariedad*: A vs. B (divino vs. humano).
2) *contradicción*: A vs. no-A (divino vs. no-divino), y B vs. no-B (humano vs. no-humano).
3) *presuposición* no-A → B (= no-divino → humano) y no-B → A (no-humano → divino).

La relación de *contradicción* coloca bajo la deixis de lo *humano* (D2), en relación de "presuposición" mutua, los semas *no-trascendente, no-metahistórico, no-espiritual, no-potente, no-santo*. La misma relación de contrariedad coloca bajo la deixis de lo *divino* (D1) los semas *no-biológico, no-genealógico, no-somático*.

Entre los semas así generados figuran *no-potente* y *no-santo*, que en virtud de la relación de "presuposición" permiten liberar los lexemas correspondientes de formulación positiva, que faltaban en el cuadro: *debilidad* y *pecaminosidad*, quedando así completo el cuadro de contrarios de ambas deixis:

trascendente vs. biológico,
metahistórico vs. genealógico,
espiritual vs. somático;
potente vs. débil;
santo vs. pecador.

Tratando de resumir los resultados del análisis en sus diversos niveles, podemos decir que Rom 1,1-7 ofrece una estructura literaria bastante definida tanto a nivel narrativo como formal.

A nivel narrativo se constata la existencia de dos programas. El segundo de ellos (programa cristológico) se incrusta en el primero (saludo y autolegitimación apostólica) como fundamento y legitimación del mismo. La sucesión de cambios narrativos hace emerger la figura de Cristo como sujeto receptor de cambio de estado por la acción del Padre y bajo el influjo del Espíritu, pero, a la vez, como sujeto operador de cambio en el apóstol Pablo. La capacitación de Cristo como operador de cambio está esencialmente vinculada al evento de la resurrección.

La exploración semántica, a partir especialmente del sistema de relaciones generado por el cuadro semiótico, permite poner la transformación de Cristo, operada en la resurrección, en relación con la transformación que

tiene lugar en virtud de su nacimiento biológico (de la estirpe de David). Pero permite a la vez precisar el carácter de dicha relación: *no se trata de simple yuxtaposición integradora de dos niveles distintos, sino de una sucesión sintagmática que combina elementos con carga semiótica antitética.* Pablo "contrapone" la semántica del espíritu a la semántica de la carne. La transformación que coloca a Cristo en condición de operador de la semántica del espíritu viene definida en términos de "constitución en Hijo de Dios por la resurrección".

Esta es la transformación mesiánico-escatológica en sentido estricto, como se desprende del título dado por el apóstol como colofón de la constitución en Hijo de Dios: *Jesús, el Mesías* (Χριστός), *Señor nuestro* (Κύριος ἡμῶν, v. 4). Por esta misma razón, Dios es llamado frecuentemente "Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31).

Como resultado del análisis realizado se puede formular también una respuesta al problema del sujeto de atribución concreta del sintagma ἐν δυνάμει (1,4). Los exegetas han concedido gran espacio al tema, debido especialmente a las consecuencias de orden teológico que se pudieran derivar, como la hipótesis de un doble tipo de mesianismo o, incluso, el riesgo de adopcionismo. En líneas generales se puede decir que las soluciones más frecuentemente propuestas se inclinan por la unión atributiva de ἐν δυνάμει con υἱός (υἱός ἐν δυνάμει), mientras que otros prefieren la unión adverbial de dicho sintagma con ὁρισθέντος [21].

A nuestro modo de ver, los sintagmas ἐν δυνάμει y κατὰ πνεῦμα funcionan como modalizaciones del "cambio de estado" del que Cristo es sujeto receptor y el Padre sujeto agente. Las modalizaciones propiamente dichas no deben ser reducidas a mera función atributiva de un término de la proposición. Por la modalización del cambio de estado, indicada por ἐν δυνάμει y por κατὰ πνεῦμα, son afectados los diversos sujetos que intervienen en la dinámica del cambio: en primer lugar, el sujeto agente (Dios), que es quien propiamente imprime la modalidad y, después, el sujeto receptor del cambio (Cristo), en el que, a través del cambio,

[21] Por la interpretación atributiva se inclinan, como escribe M. E. Boismard (*a. c.*, 6), la mayoría de los autores modernos: Weiss, Zahn, Dodd, Lagrange, Huby, Durand, Prat, Viard, Bonsirven, Cerfaux, Dupont, O. Michel, H. Schlier, etc. Defienden, en cambio, la interpretación adverbial el propio Boismard, Beck, Schlatter, K. Barth, etc.

quedará impresa dicha modalidad. Del mismo modo hay que decir que quedan afectados los "creyentes", denominados ἅγιοι en 1,7.

El recurso de algunos exegetas a la idea de "preexistencia" que debería estar presente en el sintagma περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, que introduce las dos proposiciones participiales sobre la filiación humana y la filiación divina de Cristo (v. 3a), no creemos que pueda aportar luz especial en la interpretación del v. 4, por la sencilla razón de que la idea de "preexistencia" está ausente a nivel de texto. La "filiación divina" a que se alude en 1,3a no tiene en principio contenido diverso del formulado en 1,4. El sintagma de 1,3a debe ser entendido como afirmación general o como afirmación proléptica. De hecho 1,4 ofrece la interpretación auténtica de tal afirmación.

2. *El aval del código intertextual*

Pablo usa con frecuencia el término σάρξ, como hemos señalado más arriba. Según los diversos contextos se va desplegando la amplia gama semántica que el término presenta en la literatura veterotestamentaria y en el rabinismo. Resultaría, pues, ingenuo pretender reducir las diversas recurrencias al común denominador de la "negatividad". Pablo, por ejemplo, no tiene dificultad en aceptar la acepción ya empleada por Ez 11,19, que permite contemplar la "carne" como símbolo del carácter personal y flexible de la Nueva Alianza. Para ello pone la carne en contraste con la piedra (ἐν πλαξὶν λιθίναις vs. ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις, 2 Cor 3,3).

Tampoco puede verse negatividad de fondo en aquellas expresiones en las que σάρξ connota la existencia física del hombre en general, incluyendo también los problemas internos, como en las expresiones σάρξ ἡμῶν (2 Cor 7,5; cf. 1 Cor 7,28), ἐν σαρκί (2 Cor 10,3; Gál 2,20; Flp 1,22. 24. En Flm 16 ἐν σαρκὶ (καὶ ἐν κυρίῳ) significa los vínculos sociales. Se puede observar, sin embargo, en estas expresiones una referencia más o menos implícita al destino terreno y perecedero del hombre y a las molestias que la condición humana conlleva, referencia que a veces se hace explícita, como en el síntagma θνητή σάρξ (2 Cor 4,11; cf. 1 Cor 5,5), ἀσθένεια τῆς σαρκός (Gál 4,13).

A pesar de todo en momentos determinados de su reflexión teológica, en coincidencia probablemente con problemas históricos concretos surgidos en el seno de la comunidad, da a su visión de la σάρξ un sesgo cada

más más preciso y limitado. Para ello el apóstol se sirve principalmente de la antítesis σάρξ-πνεῦμα y σάρξ-ἐπαγγελία. Ambas antítesis figuran no sólo en los textos de carácter parenético sino en los de carácter didascálico. Aquí entran diversos textos en que se toca el motivo "genealógico". Los textos que nos interesan más de cerca se encuentran en Gál y en Rom.

a) La antítesis κατὰ σάρκα - διὰ τῆς ἐπαγγελίας.

La expresión aparece por primera vez en Gál 4,23-29. Partiendo del simbolismo de los hijos de Abrahán tenidos de Agar y de Rebeca, Pablo pretende demostrar a los judaizantes, defensores a ultranza de las observancias tradicionales, que desde el principio el plan salvador de Dios se desarrolló no tanto por la línea de la materialidad histórico-genealógica cuanto por la línea de la promesa (ἐπαγγελία). Se trata de dos líneas claramente distintas, y en cierto modo contrapuestas, en cuanto están regidas por dos principios radicalmente diferentes: *la promesa* (oferta gratuita de Dios) y la *carne* (σάρξ). Para expresar la dialéctica de ambas líneas (salvífica vs. no-salvífica) Pablo se sirve de los síntagmas διὰ τῆς ἐπαγγελίας vs. κατὰ σάρκα (γεγέννηται).

En Rom 4 torna el motivo de la ἐπαγγελία, pero esta vez no en contraste directo con κατὰ σάρκα (4,1), sino con las categorías que están inmediatamente ligadas a la materialidad histórica, como la ley. De ahí las antítesis νόμος-ἐπαγγελία. El desarrollo del discurso de Rom 4 pone de manifiesto que la filiación κατὰ σάρκα (4,1) no tiene, en cuanto tal, valor salvífico, ya que éste está reservado a la filiación que se realiza por la vía de la promesa-fe.

Rom 9,5.8 tiene un corte semejante a 4,1ss. Al principio del capítulo vuelve la fórmula κατὰ σάρκα, aplicada a la descendencia genealógica de Cristo (v. 5): de los antiguos padres proceden los israelitas como procede también Cristo "según la carne". Pero inmediatamente precisará: "no es la generación natural (τέκνα τῆς σαρκός) la que hace hijos de Dios; la verdadera descendencia es la que procede de la promesa" (τῆς ἐπαγγελίας). La constatación de la procedencia carnal (κατὰ σάρκα) de Cristo, en relación con los antiguos padres de Israel, no anula la polaridad entre la línea salvífica y la puramente genealógica. Al contrario, es en la realidad misma de Cristo donde se hará patente la diferencia radical entre ambas. Pablo ofrece buena prueba de ello en este capítulo al manifestar

la posibilidad —más aún, la verificación práctica— de tal dicotomía: los que no son descendientes "según la carne" (paganos) entran a formar parte del nuevo pueblo de Israel, mientras los que son solamente hijos "según la carne" se quedan fuera [22].

b) La dialéctica κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα.

No obstante ser bastante frecuente, tanto en el los textos del AT como en el judaismo en general, el recurso al síntagma κατὰ σάρκα para indicar "simplemente" la descendencia genealógica de las personas sin ulterior connotación de carácter antropológico-ético, tenemos que reconocer que en los escritos paulinos la referencia genealógica viene frecuentemente "modalizada" con la antítesis κατὰ σάρκα vs. κατ' ἐπαγγελίαν o κατὰ σάρκα vs. κατὰ πνεῦμα. Si el sintagma κατ' ἐπαγγελίαν puede dejar cierta duda sobre su capacidad de introducir una verdadera polaridad frente a κατὰ σάρκα, por tratarse de un concepto que no es propiamente de orden antropológico, tal duda no parece subsistir cuando el sintagma contrapueso es κατὰ πνεῦμα. Tal antítesis es empleada por Pablo como modalización de diferentes verbos: εἶναι (Rom 5,5); ζῆν (Rom 8,13); περιπατεῖν (Rom 8,4); γεννᾶν (4,29). Es interesante notar en Gál 3 el paso de κατ' ἐπαγγελίαν (v. 23) a κατὰ πνεῦμα (v. 29). El paso corresponde a un progreso semántico en el sistema de relación: de la antítesis a nivel genealógico se pasa a su verificación a nivel pragmático, expresada en términos de persecución (διώκειν), sufrida por el portador de la categoría κατὰ πνεῦμα de parte del portador de la categoría κατὰ σάρκα (3,29).

Que el sintagma κατὰ σάρκα evoque en la mente de Pablo un horizonte ético-antropológico en clara oposición al evocado por el sintagma κατὰ πνεῦμα se desprende también de los textos en que éste último no viene explícitamente formulado. Esto aparece de modo especial cuando la fórmula κατὰ σάρκα acompaña a un "verbo": ζῆν (Rom 8,12.13), εἶναι (Rom 8,5); περιπατεῖν (Rom 8,4; 2 Cor 10,2), στρατεύεσθαι (2 Cor

[22] En 1 Cor 10,18 se emplea la expresión Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα para indicar simplemente el carácter de unidad nacional física, sin hacer referencia a la posibilidad de que junto al Israel κατὰ σάρκα exista "otro" Israel, el Israel τοῦ θεοῦ (cf. Gál 3,29; 4,29; 6,16; Rom 2,29; Flp 3,3).

10,3), καυχᾶσθαι (2 Cor 10,11), βουλεύεσθαι (2 Cor 1,17), γινώσκειν (2 Cor 5,16)[23].

Más allá de la fórmula concreta que nos ocupa, encontramos la antítesis real que Pablo construye desde los términos σάρξ-πνεῦμα para indicar la condición del hombre "dividido" entre el querer (θέλειν) y el hacer (τελεῖν). Espíritu y carne, escribe en Gál 6,17, tienen tendencias (ἐπιθυμία) opuestas, como son opuestos los frutos de ambos. La misma constatación se nos ofrece en Rom 7,14: "Sé que lo que habita en mí, es decir, en mi carne, no es el bien sino el mal". "Con la mente, sigue diciendo, sirvo a la ley de Dios, mientras que con la carne (τῇ σαρκί) sirvo al pecado".

A esta concepción antropológica no es ajena la naturaleza de Cristo. De hecho, Pablo ve realizada en la humanidad de Jesús la triple esclavitud del *pecado,* de la *muerte* y de la *ley*. Dios ha enviado a su hijo ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, condenando de este modo el pecado *en la carne* (ἐν σαρκί, Rom 8,3). Ciertamente Pablo excluye que Jesús fuera διάκονος τῆς ἁμαρτίας (Gál 2,17). Sin embargo, el apóstol no tiene dificultad en afirmar: "Al que no conoció pecado, por nosotros le hizo pecado, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él" (2 Cor 5,21). En relación con la muerte dirá explícitamente que sólo después de la resurrección "la muerte no tiene ya poder sobre él" (Rom 6,9). De la sumisión de Jesús a la ley habla claramente en Gál 4,4-5: "Llegada la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley (γενόμενος ὑπὸ νόμον) para liberar a los que estaban bajo la ley". El nacimiento histórico de Cristo es visto, pues, desde la negatividad de la sumisión a la ley, negatividad que será superada sólo a través de la obra redentora.

La exploración intertextual permite comprobar que Pablo usa la bina σάρξ-πνεῦμα con una carga marcadamente antitética. En paralelismo con πνεῦμα, escribe E. Schweizer, la σάρξ se aproxima a la idea de potencia que ejerce sobre el hombre su influjo, determinando la suerte de éste aun después de la vida terrena[24]. El lenguaje de Pablo en tales casos está

---

[23] No se puede hablar de sentido anti-pneuma en el uso de la fórmula κατὰ σάρκα unida a un adjetivo, como σοφός (1 Cor 1,26), o a un substantivo, como κύριος (cf. 6,5; Col 3,12).

[24] E. Schweizer, σάρξ, en *ThWNT* VII, 132.

marcado por el dualismo helenístico, aunque tal dualismo no lo lleve al nivel metafísico, ya que Pablo habla del hombre en cuanto ser concreto e histórico.

Pablo no tiene dificultad en aplicar a la humanidad de Jesús la acción de las mismas potencias negativas que actúan sobre el hombre en general. Más aún, es a partir de ahí cómo el apóstol construye su cristología y la antropología cristiana que de ella deriva, fundadas ambas en la potencia que brota de la resurrección.

El modelo cristológico y antropológico-cristiano de Pablo ofrece características muy particulares. Ello hace que el análisis intertextual se pueda extender difícilmente a otros escritos del NT. Ya en las mismas cartas deuteropaulinas y en las pastorales se advierte un giro hacia una visión cada vez más positiva de la humanidad de Cristo (Col 1,22; Ef 2,14; 1 Tim 3,16). Mucho más neta es la evolución en los escritos joánicos, que ofrecen una verdadera teología de la encarnación con la correspondiente profesión de fe en la venida de Jesús "en la carne"(Jn 1,14. Cf. 1 Jn 4,2; 2 Jn 7).

CONCLUSIÓN

Los resultados obtenidos a partir del código intertextual vienen a legitimar los ya obtenidos a partir del análisis estructural de Rom 1,1-7, especialmente en cuanto se refiere a los vv. 3-4. No vemos dificultad en admitir, con gran parte de los exegetas, que en estos últimos versículos esté subyacente una fórmula de fe cristiano-judaica. Hay en nuestra perícopa indicios formales de inserción de elementos preexistentes. De hecho, la mayor parte de los doce criterios elencados por E. Stauffer para detectar la presencia de una fórmula de fe se pueden identificar fácilmente en nuestro texto: construcción sencilla y generalmente paratáctica, recurso a la formulación relativa o participial, presencia de cierto ritmo que camina a hombros de una estructura paralelística de corte triádico, formulación de una verdad de fe de carácter fundamental, recurso al motivo del

"nombre", etc.[25] Por esta razón E. Grässer no duda en parangonar Rom 1,1-4 con Hebr 1,1-4[26].

Los autores no están, sin embargo, de acuerdo en la delimitación de la fórmula de fe asumida por Pablo. En nuestra opinión, que coincide con la de M. Hengel, H. Schlier y otros, los términos de la fórmula serían: *(Jesucristo) nacido de la estirpe de David / constituido hijo de Dios por la resurrección de los muertos*[27]. Éstos son los términos con los que en Hch 13, 22-31 se sintetiza el kerigma predicado por Pablo en Antioquía de Pisidia. Delimitada de esta manera la fórmula primitiva, hay que atribuir a Pablo la inserción de la antítesis κατὰ σάρκα / ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. La presencia del genitivo atributivo (hebraico) ἁγιωσύνης en Rom 1,4, referido a πνεῦμα, no creemos que sea motivo suficiente para endosar toda la perícopa a la fórmula de fe primitiva, no obstante la ausencia de este término en los escritos paulinos. De hecho, tal genitivo tampoco reaparece en ninguna de las posibles réplicas de la fórmula primitiva (cf. 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18b). Pablo pudo hacer una concesión al lenguaje hebraizante empleado por algunos sectores cristiano-judaicos. Las objeciones que podrían surgir de algunos textos que recurren al binomio σάρξ-πνεῦμα, como 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18b, no quitan fuerza a nuestra afirmación, ya que esos textos no reproducen literalmente la fórmula de Rom 1,4 ni son usados en el mismo contexto[28].

---

[25] E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Gütersloh [4]1948) 316. Otro indicio citado por Stauffer es la presencia de términos inusuales en el resto del escrito o de los escritos del autor que asume la fórmula. En Rom 1,4-5 los autores están de acuerdo en reconocer como no usual en Pablo el genitivo hebraico ἁγιωσύνης.

[26] E. Grässer, "Hebräer 1,1-4. Ein exegetischer Versuch", en EKK Vorarbeitenheft 3 (Einsiedeln 1971) 55-91, *hic* 65. A estos criterios recurren G. Bornkamm y E. Schweizer para probar la presencia de fragmentos hímnicos preexistentes en Flp 2,6-11 y en Col 1,15-20; G. Bornkamm, "Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11", en *Studien zur Antike und Urchristentum* II. *Gesammelte Aufsätze* (München 1970) 177-187, *hic* 178; E. Schweizer, "Kolosser,1,15-20", en EKK Vorarbeiten Heft 1 (Einsiedeln 1969) 7-31, *hic* 8ss; cf. R. Schnackenburg, "Die Aufnahme des Christushymnus durch Verfasser des Kolosserbriefes", en EKK Vorarbeiten Heft 1 (Einsiedeln 1969) 33-50.

[27] M. Hengel, *Il Figlio di Dio* (Brescia 1984) 87ss.

[28] Las expresiones empleadas por ambos textos ἐν σαρκί - ἐν πνεύματι) no tienen la carga específica de la antítesis paulina κατὰ σάρκα / κατὰ πνεῦμα. En 1 Pe 3,18 (Χριστὸς θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) la muerte-en la-carne tiene valor salvífico.

Por otra parte, Pablo no se plantea el problema de un mesianismo de Jesús en clave davídica. Para el apóstol, el mesianismo de Jesús es de orden escatológico y, en cuanto tal, está esencialmente vinculado a la resurrección. La irrelevancia del mesianismo davídico va en Pablo vinculada a la irrelevancia de las categorías de la "encarnación", para las que sólo en Gál 4,4 y 2 Cor 8,9 ofrece algunos indicios positivos[29].

La comprensión en clave antitética de la bina κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα creemos, pues, que es la que mejor se encuadra en el esquema antropológico, desde el que Pablo construye la figura del hombre "dividido" y desde el que contempla la obra redentora de Cristo. La "colocación" de la filiación divina, expresión fontal de su mesianismo y de su κυριότης, en el ámbito de la resurrección (Rom 1,4) no creemos que implique riesgo alguno de interpretación adopcionista, como no lo implica el resto de la concepción cristológica del apóstol. Tal riesgo es sólo resultado de transposiciones de categorías filosófico-teológicas (concepto, p. ej., de dos naturalezas en una sola persona) que no eran ciertamente las manejadas por Pablo[30]. La cristología paulina, original y grandiosa, tiene de fondo todo el dramatismo del existencial humano. Esta dimensión dramática no debe ser ni excluida ni rebajada con el apoyo de principios de índole teológica, ajenos al pensamiento del apóstol.

---

[29] L. Cerfaux, *o. c.*, 146: "La encarnación no enriquece a la carne que asume Cristo, que sigue siendo carne en el orden de la eficiencia... Es la resurrección la que introduce el cambio en la humanidad". "El detalle de que Jesús sea de la raza de David (Rom 1,3) no tiene importancia alguna ni bajo el aspecto especulativo, ni bajo el de los intereses de los cristianos de la gentilidad: resulta, por tanto, que Pablo ha recibido de la tradición el hecho de la descendencia davídica".

[30] Boismard, *a. c.*, 17.

"REVELAR EN MI A SU HIJO PARA QUE LE ANUNCIARA" (Gál 1,16)

La dimensión inspiracional de la visión de Damasco

Antonio María Artola
Facultad de Teología
Deusto

La inspiración bíblica está necesitada de un profundo replanteamiento[1]. El punto de partida debería ser una nueva interrogación a la Biblia sobre su propio origen. No es tan fácil empresa, pero merece la pena intentarla. En este trabajo se pretende ensayar una nueva investigación partiendo del supuesto de que en el origen de toda obra hay una intuición encarnada en una forma expresiva. De la polaridad entre ambas —mediante la invención— surge la obra artística. Este modelo de comprensión que explica la génesis de la obra literaria es perfectamente aplicable al caso de los autores sagrados. El presente estudio intenta un acercamiento de este tipo a la persona de san Pablo. Las cartas paulinas gozan de una gran inmediatez para conocer el instante de intuición creadora que condicionó su composición, haciendo de su autor uno de los escritores religiosos más geniales de la Humanidad. No es difícil identificar el momento de la intuición. Damasco es el punto de partida de lo cristiano de Pablo y de su actividad como predicador y escritor[2]. Mas no vamos a proceder en

[1] Sobre el estado actual de los estudios sobre la inspiración cf. A. M. Artola, "Treinta años de reflexión sobre la inspiración bíblica": *EstBib* 47 (1989) 363-415.

[2] Todos los grandes comentarios sobre Hechos tratan del tema de Damasco (Haenchen, Cadbury, Conzelmann, Dibelius, Jacquier, Kürzinger, O'Neill, Plümacher, Dupont, Roloff, Trocmé, Schneider, Williams, Wikenhauser, etc.). Como monografías principales están las de G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus* (Stuttgart, 1965) traducido al francés con el título *La conversion de saint Paul* (Lire la Bible 11; Paris, Cerf, 1967), y la de S. Sabugal, *La conversión de san Pablo* (Barcelona, Herder, 1976). El tema de la intuición creadora literaria ocupa muy poco lugar en todos ellos. Los

nuestro estudio desde los supuestos de la ciencia de la literatura, sino de la teología bíblica[3]. En una parte primera abordaremos el evento de Damasco como fenómeno lingüístico a partir del texto autobiográfico en que se objetiva. Luego procederemos a penetrar en su dimensión revelacional con el fin de detectar los aspectos intuitivos generadores de la redacción inspirada. Por fin, completaremos el cuadro destacando la comprensión que Pablo tiene del ministerio del Nuevo Testamento como fuerza capaz de escribir la palabra de Dios en el corazón de los hombres.

I

Prescindiendo de las dos rápidas alusiones de 1 Tim 1,15-16 y 2 Tim 1,9-11, que pertenecen a la época déutero-paulina, el fenómeno de Damasco es un hecho perfectamente atestiguado por los textos de sus grandes cartas (Gál 1,11-16; 1 Cor 9,1; 15,8-9; Flp 3,4-12). Estos testimonios tienen una importante confirmación en Hch 9,3-19; 22,3-21; 26,4-18. Todos ellos pertenecen al lenguaje religioso definido desde D. Evans como autoimplicativo[4]. No obstante, hay en el lenguaje de Pablo impor-

---

aspectos literarios de la obra de Pablo aparecen más destacados en J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative* I. *La mystique paulinienne et les donées autobiographiques des Epitres* (Paris, 1951), y A. Brunot, *Le génie littéraire de saint Paul* (Lectio Divina 15; Paris, Cerf, 1955). El XVIII Centenario de la conversión de san Agustín (1986) suscitó algunos estudios sobre la conversión de san Pablo, por ejemplo J.-C. Fredouille, "Conversion personnelle et discours apologétique, de saint Paul à saint Augustin": *Augustinus* 32 (1987) 121-131. El autor afirma que san Pablo es el creador del género literario del relato de conversión. Las presentaciones sintéticas del apóstol como J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen, Mohr, 1989), o G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes del cristianismo* (Salamanca, Sígueme, 1989), no entran en el análisis del tema que nos ocupa.

[3] La teología bíblica no parece haber encontrado todavía su método: "El lugar de la teología bíblica es impreciso; su ámbito no goza de un estatuto indiscutible", dice P. Beauchamp, "Teología bíblica", en *Iniciación a la práctica de la teología* I (Madrid, Cristiandad, 1984) 192. Una exposición muy satisfactoria la hizo el P. Benoit el año 1965 en su trabajo *Exégèse et théologie biblique* I (Paris, Cerf, 1968) 1-13. Una exposición reciente es la del P. Beauchamp en la obra citada; una síntesis equilibrada se puede ver en Segalla-Bonora, "Teología bíblica", en *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid, Paulinas, [2]1988). Superando el concepto de teología bíblica elaborado en nuestra obra *Naturaleza de la teología bíblica* (Madrid, Cisneros, 1961), entendemos por teología bíblica la comprensión de la fe desde y por la Biblia.

[4] D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study on Everyday*

tantes connotaciones de experiencia personal que, a efectos de un análisis más exacto, se incluirían mejor en el lenguaje llamado "de los espirituales" [5].

Circunscrito el ámbito lingüístico del trabajo, es necesario fijar el género de las unidades literarias en que Pablo transmite su experiencia. Investigadores como G. Lohfink han abierto pistas muy útiles [6]. Los relatos de Damasco pertenecerían al género de "apariciones", tan abundante en el Antiguo Testamento. En este punto es menester puntualizar las características de la visión de Damasco en lo que carece de paralelos veterotestamentarios [7]. En efecto, la aparición del Resucitado es un fenómeno único por doble motivo: en todo el Antiguo Testamento no hay un caso de retorno visual del más allá, y san Pablo es el único apóstol que no ha tenido previamente una experiencia sensible del Cristo histórico. En cuanto a lo primero, las cristofanías pascuales introducen en el género de las apariciones bíblicas un "novum" absoluto. En el Antiguo Testamento nunca se dan apariciones de personas humanas que han pasado a la otra vida [8]; mucho menos, de seres resucitados. Esto podría parecer un detalle

---

Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator (London, SCM Press, 1963).

[5] J. Ladrière, "Le langage des spirituels", en *Articulation du sens* II. *Les langages de la foi* (Cogitatio fidei 125; Paris, Cerf, 1982) 67-83. El autor limita su análisis a los espirituales cristianos, pero como fenómeno de lenguaje es aplicable al interior mismo de la Biblia en la personalización y progreso revelacional de la historia de la salvación. Los fenómenos de las vocaciones proféticas al estilo de Is 6,1-13, suponen una etapa previa de aceptación del credo israelita que, en el momento de la experiencia profética, se hace vivencia personal que prolonga y desarrolla la fe tradicional. Investigaciones recientes confirman estas relaciones entre el lenguaje de la fe y el lenguaje místico: "El lenguaje místico es una variante o una forma diferente del lenguaje de la fe. Ambos lenguajes suponen la experiencia religiosa", G. Mucci, "Linguaggio mistico e funzioni linguistiche nelle 'estasi' di santa Gemma Galgani": *CivCatt* 142 (1991, IV) 122. Véase también G. L. Hallet, "Mistica e filosofia linguistica", en *Mistica e misticismo oggi* (Settimana di studio di Lucca, 8-13 settembre 1978; Roma 1979) 103-111.

[6] G. Lohfink, "Eine alttestamentliche Darstellung für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Apg 9; 22; 26)": *BZ* 9 (1965) 246-257. Lo esencial de este trabajo lo reproduce en *Paulus vor Damaskus* (cf. *supra*).

[7] Los paralelos son: Gn 46,2ss; 31,11-13; 22,1ss y el apócrifo de José y Asenet (*La conversion...*, 79-82, que resume el trabajo de BZ, antes citado, 248ss).

[8] La evocación de Samuel por la médium de Endor (1 Sam 28,11-19) no se puede considerar como una aparición del más allá. La visión de Jeremías por Judas Macabeo (2 Mac 15,15) pertenece al orden de los sueños (*ibíd.*, 15,11) y no es una verdadera

accesorio, mas no es así. Con las manifestaciones del Resucitado se inicia un nuevo modo de relación entre el mundo visible y el invisible. Una realidad somática de tipo humano, glorificada, empieza a actuar experimentalmente en el mundo de la historia. La relación entre los apóstoles y Jesús resucitado es cualitativamente diferente de la que se daba en el Antiguo Testamento entre los videntes y Yahvé. La trascendencia absoluta de Yahvé hacía imposible la experiencia inmediata con Dios. La Encarnación lanzó un puente merced al cual el hombre podía relacionarse con Dios en una experiencia propiamente inmediata. El teandrismo de Jesús hizo ya posible la comunicación entre Dios y el hombre en un nivel inmediato. Pero tales experiencias no se comunicaron a otros en el período histórico de la vida de Jesús, sino sólo desde el momento en que el Hijo del hombre fue constituido en Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, a partir de la resurrección de entre los muertos (Rom 1,4).

En cuanto experiencia personal de Pablo, el encuentro de Damasco es un "unicum" en todo el Nuevo Testamento. A diferencia de las experiencias pascuales catalogadas en 1 Cor 15,3-8, Pablo carecía de relaciones con el Jesús prepascual[9]. Vive, pues, en Damasco, una cristofanía en estado puro. Acercarse al evento de Damasco supone, por tanto, adentrarse en ese mundo de vivencias luminosas que actuaron en Pablo como impresión de realidad de una naturaleza única. De aquella aprehensión religiosa primordial se derivó la misión apostólica y la vocación literaria de Pablo. Pero las condiciones únicas de semejante impresión de realidad le procuraron no pocas dificultades a la hora de expresarla literariamente. De ahí su recurso a lo que en nuestros días se llama "lenguaje de los espirituales" como el medio más apto para comunicar la vivencia de su iluminación de Damasco.

---

aparición.

[9] Sólo una simplificación periodística ha podido inducir a W. D. Saffrey a afirmar en su *Histoire de l'apôtre Paul* (Lire la Bible 91; Paris, Cerf, 1991) 30-31: "Il n'y a aucune différence entre l'apparition de Damas et les apparitions succésives de Jésus aux apôtres entre la résurrection et l'ascension".

II

Una primera característica de los relatos conversionales de san Pablo es la distancia cronológica que media entre el evento y su comunicación testimonial. Entre Damasco y su narración en Gál 1,13-14 y Flp 3,7-12, ha transcurrido ya un par de decenios, señalados por no pocos acontecimientos de singular significación de los que nos informa el mismo Pablo y el libro de los Hechos. A los tres días de la visión, pide el bautismo (Hch 9,18) y entra en la Iglesia que tan ferozmente había perseguido antes (Gál 1,13). Recibe la visita de Ananías (Hch 9,17-19; 22,14-16) y queda curado de su ceguera. Inmediatamente empieza una actividad predicadora que termina en un fracaso (Hch 9,20-22; 26,20). En la imprecisa geografía de "Arabia", un tiempo de reflexión (Gál 1,17) le ayuda a captar en profundidad el alcance de su experiencia con todas sus consecuencias. Al cabo de este paréntesis contemplativo inicia su febril actividad como apóstol en una ininterrumpida sucesión de viajes y de escritos que dirige a sus iglesias. Precisamente es en su segundo viaje apostólico cuando inicia su actividad literaria condicionada por urgencias pastorales que no permiten una presencia corporal entre los fieles de Tesalónica. Era la mitad del siglo I cristiano. Todavía no se había editado ninguno de los escritos que formarán luego el Nuevo Testamento. En esta parte primera de su actuación literaria no hace referencia alguna a los episodios que cambiaron su vida. Un incidente bien desagradable —la contestación de su misión apostólica por los judaizantes de Galacia— le lanza a describir narrativamente lo que recibió del Resucitado en el decisivo encuentro de Damasco. A partir de este momento las alusiones, más o menos desarrolladas, a aquel acontecimiento abundan en sus cartas.

En estos relatos llama la atención la ruptura estructural del discurso según se trate de la etapa persecutoria de su vida o del momento de su conversión. La aparición de Damasco divide en dos su vida: la etapa de perseguidor y la etapa cristiana. Entre ambas, un suceso metahistórico en cuya narración cambia por completo de lenguaje y recurre a expresiones de puro corte teológico[10]. El relato de la preconversión (Gál 1,13-14;

[10] Esta ruptura la ha subrayado con particular vigor St. Breton: "La rupture n'est pas seulement un partage du temps. Paul se hâte de la projeter sur une autre scène, pour contempler l'événement sous les espèces de l'éternité. Avec la certitude d'un savoir aussi intuitif qu'absolu, il peut écrire aux Galates: ' Mais quand Celui qui dès

Flp 3,5-6) fluye normal en un lenguaje narrativo. Lo mismo se diga de la posconversión (Gál 1,16b-24). Mas el momento preciso de la conversión no es capaz de expresarlo si no es en lenguaje teológico tomado del vocabulario de las vocaciones proféticas: "Cuando plugo a aquel que me tenía segregado desde el seno de mi madre revelar en mí a su Hijo para que lo anunciara entre los gentiles..." (Gál 1,16). Si se quisiera simbolizar el relato conversional mediante un triángulo, nos hallaríamos con una base de tipo histórico-temporal que asciende en uno de los lados en perfecta coherencia narrativa. El lado descendente es también del mismo tenor histórico. Pero la intersección de las líneas laterales se pierde en una cima luminosa invisible. Es propiamente el momento del encuentro de Damasco. Ahora bien, es precisamente este vértice invisible el que nos interesa, pues en él se sitúa la intuición creadora que no sólo cambia toda la vida de Pablo, sino que genera su vocación de escritor inspirado.

III

Acceder al vértice invisible de donde parten las líneas de este triángulo lingüístico es tarea vedada a las solas ciencias del lenguaje. No obstante, el análisis de las expresiones de fe en que comunica Pablo su vivencia contribuye a determinar el mundo de intimidad personal en que han acontecido determinados eventos. Con el fin de avanzar de lo expresado a lo que es el foco inefable de donde proceden las expresiones, resultan útiles los análisis de D. Evans sobre el funcionamiento del lenguaje autoimplicativo. En efecto, los relatos paulinos abundan en expresiones que denotan "afecciones sensibles"[11] (*sensations*). Pablo cuenta que ha visto una luz y oído unas palabras; se ha sentido tocado por una fuerza violenta que le ha derribado al suelo. Hay también "estados corporales" (*bodily states*). Pablo queda ciego, sin ganas de comer, necesitado de ayuda para caminar. No faltan las "reacciones" (*responses*). Pablo dialoga con el aparecido, le pregunta quién es, qué pide de él, etc. Se hacen

---

le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grace daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les payens ' ", *Saint Paul* (Philosophies; Paris, Presses Universitaires de France, 1988) 10.

[11] Las expresiones técnicas de este párrafo están tomadas de *The Logic of Self-Involvement*, 46-114.

presentes determinados "estados afectivos" (*moods*). Pablo se siente enteramente desconcertado. No entiende nada de lo que le pasa hasta que recibe la visita de Ananías.

En cuanto a los "cambios", Pablo los sufre profundos, tal como se describen en Gál 1,16-24 y Flp 3,7-12. El fariseo se hace cristiano; el intachable según la ley se siente pecador; los valores que antes apreciaba se convierten en antivalores; cesa de buscar su propia justicia para contentarse con la que viene de Cristo por la fe, etc. Hay también "informaciones" (*reports*): Pablo se hace apóstol (1 Cor 9,1), enviado a los gentiles (Gál 1,16). Si nos fijamos en los "comportamientos reveladores de una afección interna" (*feeling-revealing-behaviour*), vemos a Pablo dejar el grupo judío de Jerusalén, enrolarse en la Iglesia cristiana, predicar la nueva fe, etc. La variedad de expresiones de valor autoimplicativo es grande en los relatos conversionales. Pero —como ya hemos advertido— el lenguaje de Pablo alusivo a Damasco pertenece propiamente a la variedad que se ha llamado "lenguaje de los espirituales" o de los escritores religiosos experimentales.

Las características de tal modo de expresarse son las siguientes: 1) abundan las locuciones testimoniales desde una vivencia personal de lo ya creído, que comprometen al autor en una locución que es, a la vez, actualización y proclamación de lo que comunica[12]; 2) asume la verdad de lo que enuncia, sometiéndose a todas las consecuencias de dicha pretensión[13]; 3) manifiesta en una articulación significativa, el contenido real de la vivencia[14]; 4) la expresa con recursos lingüísticos inteligibles a cualquier lector y hace posible el acceso comprensible del lector al objeto comunicado en el mensaje del escritor[15]; 5) el acto de expresión

---

[12] "Nous retrouvons dans le langage des spirituels tout ce qui est vrai du langage de la foi, en particulier du langage de la proclamation, qui présuppose la confession de foi [...] Mais le langage des spirituels ajoute une modalité particulière au langage de la proclamation: il tente d'évoquer l'experience, le retentissement dans le vécu, de ce qui est affirmé dans la confession de foi", J. Ladrière, *L'articulation du sens* II, 79.

[13] "Il rend valable pour lui, meme au moment ou il s'exprime, ce qu'il affirme. Il opère ainsi sur son existence même [...] Son acte consiste à faire que ce qu'il proclame devienne effectif en lui", J. Ladrière, *ibíd.*, 79.

[14] "Par le langage, en outre, l'éxperience devient communicable. Pour cela il faut qu'elle soit détachée de son individualité et révèle son universalité présomptive", J. Ladrière, *ibíd.*, 80.

[15] "L'expérience évoquée par le langage de spirituels, sous ses formes les plus

facilita al autor nuevas etapas en su experiencia, al mismo tiempo que prepara al lector a parecidas vivencias[16]. De acuerdo con estas leyes del lenguaje espiritual, el discurso de Pablo testimonia el paso de una etapa de fe vivida a nivel de creencias en el judaísmo a otra cuyo comienzo lo señalan las experiencias del mismo Dios anteriormente creído —el Yahvé del Antiguo Testamento—, que se revela como el Padre de Jesús, pero en una intervención que deja huellas de fuerte vivencia. La conclusión que se saca de esta somera prospección es que el relato testimonial de Pablo no sólo está dotado de auténtico sentido, sino que denuncia un fondo de vivencias personales que no se puede rechazar.

IV

La teología bíblica se eleva sobre este material así inventariado y depurado. Su pretensión es llegar, de algún modo, al evento mismo. Para ello, lo primero que debe hacer es ordenar los diversos planos significativos que aparecen entremezclados y superpuestos en los textos. En efecto, comenzando por las expresiones de alcance sensorial, ¿qué es en realidad lo que Pablo dice haber visto? ¿Qué es lo que afirma haber oído? ¿Qué es lo que de verdad se dio en lo que narra como experiencia táctil? Pero, nótese bien, la pregunta no llega todavía a las realidades transubjetivas a que remiten las expresiones. Se trata únicamente de señalar las diferencias entre el alcance normal de dichas expresiones y la singularidad del uso que de ellas hace Pablo[17]. En efecto, lo que entró por los ojos de Pablo no fue exactamente lo que percibían sus compañeros de viaje: el paisaje del desierto de Siria, los muros de Damasco, etc. Pablo vio otra cosa muy

---

élevées, n'est pas commune: elle est cependant dans la ligne du développment en quelque sorte naturelle de la vie de foi. C'est en ce sens qu'elle comporte une réelle universalité et peut etre communiquée", J. Ladrière, *ibíd.*, 80.

[16] "Par son caractère anticipateur, le langage peut encore préparer l'expérience; en celui qui rapporte une expérience déja vecue, il peut même ouvrir l'accès à des formes encore plus élevées... Il agit en quelque sorte sur ceux qui le reçoivent de manière inductive: il produit en eux une certaine disposition à avancer à leur tour dans la voie qui conduit aux états décrits", J. Ladrière, *ibíd.*, 81.

[17] G. L. Hallet ha analizado el sentido complejo que estos fenómenos del "ver" de los espirituales tienen en el ámbito de la lingüística, en su trabajo *Mistica e filosofia lingüistica*, señalado en nota 5, 106-111.

distinta: una realidad del mundo invisible. Su vista percibió la luz en que se le mostró envuelto Jesús resucitado. Lo que sus oídos oyeron no fueron las conversaciones de su séquito, el rumor del viento, el ruido de la ciudad cercana, etc. Pablo escuchó las modulaciones misteriosas que emanaban del personaje de luz. Lo que experimentó en el violento empuje que le derribó por el suelo no fue un golpe procedente de una causa natural, sino la fuerza imperiosa que dimanaba del Resucitado. No le cegó la claridad solar reflejada en el desierto, sino el fulgor de la visión. Sin dejar de ser verdaderamente sensoriales sus percepciones, lo que de hecho captó en ellas fue una realidad del orden invisible. Más aún, lo que vio y oyó no le llevó únicamente a conectar con una presencia humana del más allá. Lo que llegó a aprehender fue que aquella visión humana era el mismo Hijo de Dios. Sensación, comprensión intelectual, revelación de la condición divino-filial de Jesús forman tres niveles distintos de una única percepción en Pablo.

Al llegar a este punto es menester buscar las referencias reales —no meros hechos de lenguaje— para penetrar en el interior del fenómeno de Damasco, toda vez que la teología bíblica pretende la comprensión del contenido de los enunciados bíblicos. Y este punto real de referencia es el hecho mismo de la condición resucitada de Jesús, quien, por la fuerza del Espíritu de santidad, puede irrumpir en la historia provocando verdaderas experiencias en seres personales que están en una condición de homogeneidad ontológica con su somaticidad humana. En el caso de la visión de Damasco nos encontramos con lo siguiente. Pablo ha sido "aprehendido" por Cristo resucitado (Flp 3,12) desde su condición de σῶμα πνευματικόν (1 Cor 15,44) que posee por la resurrección. Pablo, a su vez, como πνευματικός ἄνθρωπος (1 Cor 2,15) ha sido capacitado para entrar en un superior contacto con Cristo por una auténtica impresión de realidad humana. Este encuentro no está en el nivel de las posibilidades con que cuenta la mera iniciativa humana. La decisión pertenece a Jesús, el cual se digna dejarse ver (ὤφθη, 1 Cor 15,8). He aquí la compleja realidad de lo que aconteció en Damasco. De esta rica unidad primordial brotará, como una de las expresiones más importantes, la actividad de autor inspirado cuando se ponga a transmitir su mensaje apostólico por escrito. Precisamente será Pablo el que inicie la literatura inspirada del Nuevo Testamento.

V

Antes de establecer la conexión entre la redacción inspirada y la dimensión de intuición creadora sobrenatural que posee el encuentro de Damasco es necesario subrayar un aspecto importante de dicha experiencia. Es su carácter irreductible a todo otro tipo de intuición creadora humana. Lo vivido por Pablo, a pesar de aparentes semejanzas, no tiene nada que ver con los fenómenos que están en el origen de los grandes inventos y las creaciones artísticas. No fue como el instante genial que lanza a los grandes hombres de la historia a realizar impresionantes descubrimientos, esbozar poderosos sistemas de pensamiento o promover movimientos revolucionarios que cambien el curso de la historia. Aunque tiene una cierta analogía con la intuición poética, por haber despertado en Pablo el genio literario, es un hecho diferente. Es el mismo apóstol quien, en una lúcida demostración, expone las diferencias cualitativas que separan los fenómenos de "sabiduría del mundo" (o "sabiduría humana") de las percepciones propias del conocimiento de Dios por la acción del Espíritu. Todo cuanto afirma al respecto en 1 Cor 2,12-16 sobre sí mismo como poseedor del conocimiento pneumático vale perfectamente para entender el hecho de Damasco, pues las experiencias pneumáticas a que alude empezaron, sin duda, en aquella ocasión [18]. Resumamos el raciocinio. En su dimensión racional posee el hombre la capacidad de actuar en un doble plano de percepciones: las puramente humanas y las que vienen del Espíritu de Dios. Hay un conocimiento natural que depende de las capacidades normales del hombre y cuyo cometido es conocer las cosas del mundo, pero con la posibilidad de conocer, en esa sabiduría humana, la sabiduría de Dios, es decir, la religación del todo a su principio (Rom 1,19-20). El segundo conocimiento, enraizado igualmente en la condición intelectual del hombre, incluye capacidades cognoscitivas nuevas que provienen del Espíritu de Dios (*ibíd.*) y llevan al conocimiento de "las gracias que Dios nos ha otorgado" (*ibíd.*). Su característica es la "revelación" (1 Cor 2,10). Si el conocimiento del primer tipo o natural se atribuye al "espíritu del mundo" (1 Cor 2,12), el segundo es propiamente obra

[18] Sobre el fenómeno del conocer pneumático que posibilita el encuentro entre Jesús y Pablo, cf. A. M. Artola, "'Comprehensus a Christo Domino' (Phil. 3,12). La struttura dell'esperienza di Cristo in san Paolo Apostolo", en *Mistica e misticismo oggi*, 202-212.

del "Espíritu que viene de Dios" (1 Cor 2,12). Entre los dos tipos de experiencia hay una franca incompatibilidad. La sabiduría humana no puede captar las cosas del Espíritu (1 Cor 2,14)[19]. La iluminación de Damasco fue una revelación (Gál 1,16) de tipo pneumático. Como el hombre "naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios" (1 Cor 2,14), su expresión en lenguaje normal es imposible; de ahí que las experiencias por el Espíritu sean "inefables". Aunque "indecible", el encuentro con el Resucitado no debía quedar reducido al ámbito de las experiencias incompartidas. Es verdad que no todas las experiencias se expresan; ni las que se comunican utilizan siempre el medio literario para su objetivación. La de Damasco estaba dinámicamente destinada a una transmisión por la predicación. Es lo que escribe Pablo en Gál 1,16: "Para que lo anunciara entre los gentiles". La revelación tenía una dimensión cierta de misión apostólica (1 Cor 9,1; 15,8-9). Mas ¿cómo realizar el paso de la inefable experiencia espiritual del Resucitado a la expresión anunciadora? He aquí cómo lo explica el apóstol (1 Cor 2,13). El Espíritu posibilita el hablar "no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales". En estas expresiones se encarna —en lenguaje— el acto primero de la revelación por el Espíritu, la misión, y la investidura apostólica, de forma que el contenido comunicado en las palabras aprendidas por el Espíritu es, estrictamente hablando, "palabra de Dios" (2 Cor 2,17; 1 Tes 2,13). Ya está descrito en todos sus elementos el evento de Damasco como una intuición creadora capaz de generar una expresión literaria inspirada.

VI

San Pablo es el primer autor del Nuevo Testamento que aplica la condición de "palabra de Dios" a la predicación apostólica. Es también el primero que tematiza el Nuevo Testamento como palabra de Dios escrita

[19] La naturaleza singular del conocer pneumático en san Pablo verla desarrollada en A. M. Artola, " ' Spiritualis homo ' . La estructura pneumática del conocimiento religioso en el cristianismo según 1 Cor 2,10-16", en *Credo in Spiritum Sanctum.* Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, II (Libreria Editrice Vaticana, 1983) 873-886.

en los corazones de los fieles. Esta doctrina es la culminación de su teoría sobre el conocimiento del Espíritu que los ministros del Nuevo Testamento son capaces de comunicar con una acción directa en el interior de las almas. Para seguirle en estas profundizaciones es menester recordar lo que el Antiguo Testamento había anticipado sobre la palabra interior grabada en los corazones (Jr 33,31-34). Pablo tiene plena conciencia de pertenecer a la Nueva Alianza (2 Cor 3,6) y se atribuye a sí mismo la eficacia para poder escribir en el interior de sus fieles el mensaje recibido en Damasco. Ésa es su principal obra redactora: "Vosotros sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones" (2 Cor 3,6). "Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres" (2 Cor 3, 2). Detengámonos un momento en señalar la riqueza de estas afirmaciones[20]. Ante todo hay una carta escrita por el mismo Señor en el corazón de Pablo. Estamos en la Nueva Alianza con textos escritos en el corazón. El primero en recibirlos es Pablo en persona. Luego, Pablo reescribe esos textos en el corazón de los corintios con la fuerza del Espíritu del Dios vivo. Evidentemente, tanto la carta primera como la segunda significan lo esencial de la revelación recibida por el apóstol y transmitida luego en su predicación. Esta carta escrita en el interior de los corintios es susceptible de una lectura por parte de todos. Se trata de la vida cristiana de la iglesia de Corinto, que pueden leer todos los paganos.

El horizonte de comprensión de todas estas ideas es la realidad de la escritura interior en el corazón de los fieles. Pablo no habla de ninguna otra actividad redactora suya. Pero es consciente de que su ministerio es superior a los del Antiguo Testamento. Por eso es seguro que, cuando llegue a componer textos al estilo de la "letra" de los escritos del Antiguo Testamento, los tendrá por "palabra de Dios" —como su predicación oral— y por palabra inspirada.

---

[20] 2 Cor 3,2-3 forma parte de una sección sumamente embrollada. Ha sido objeto de numerosos trabajos. Últimamente (23-29 sept. 1985) fue objeto de una semana de estudios paulinos en la Abadía de San Pablo (Roma). Dos trabajos, el de J. Murphy O'Connor y A. Vanhoye (cf. *Paolo Ministro del Nuovo Testamento [2 Cor 2,14-4,6]* [Abbazia di S. Paolo-Roma, Benedettina Editrice, 1987]) se centraron en los temas de este capítulo. De los múltiples aspectos tocados por el Apóstol nos fijamos únicamente en el hecho de los textos escritos por el Espíritu en el corazón de los hombres.

No hay duda de que 2 Cor 3,2-3 es el texto capital sobre el carisma redactor de san Pablo. En él se contienen recogidas con energía —si bien en forma demasiado breve y alusiva, y mejor que en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento— la doctrina sobre el ministerio apostólico de la Nueva Alianza y la naturaleza de la predicación como locución del Espíritu que graba la palabra de Dios en las almas. Aunque no se aluda con palabras explícitas a la redacción de los libros inspirados del Nuevo Testamento, no hay duda de que la superioridad atribuida al ministerio apostólico incluye todos los carismas del Antiguo Testamento. Incluye también el elemento conciencial de que gozan los apóstoles sobre su propio ministerio. Tal vez en esta descripción del ministerio de Pablo se contengan los mejores elementos para resolver el problema, que no ha recibido solución satisfactoria, de la inspiración de los colaboradores paulinos. Si la carta de Cristo escrita por Pablo en los corazones de los corintios es leída por todos, fácilmente se piensa en la analogía de la carta escrita por Pablo en los corazones de sus mejores discípulos, que éstos transcriben luego en sus textos, bajo el influjo del Espíritu. ¿Por qué razón las iglesias paulinas aceptaron tan fácilmente como cartas inspiradas y autoritativas los escritos compuestos por colaboradores o discípulos suyos, como pueden ser Heb, Col, Ef o Pastorales? [21]

VII

Aunque no tenga directa relación con el fenómeno de la intuición de Damasco, no queremos cerrar estas consideraciones sin aludir a un fenó-

[21] El problema de la inspiración de los colaboradores (amanuenses, secretarios, editores de los textos inspirados) ha llegado a un consenso. Fuera del mero amanuense, que nada modifica al texto del autor, y cuya acción forma un todo con la actividad del mismo, se supone que en todos los casos en que hay intervención autónoma el escritor en cuestión es formalmente un inspirado; cf. el estado de la cuestión en Manuel de Tuya, "La inspiración bíblica", en *Introducción a la Biblia* (BAC 262; Madrid, Editorial Católica, 1967) 133-136. Lo que en esta explicación no se aclara es la conexión entre el autor principal y los que actúan en su nombre. La doctrina paulina de la palabra interior escrita en los discípulos, mediante la acción del apóstol, por la presencia del Espíritu del Dios vivo, llega a ese fondo misterioso de la interacción entre los dos autores. La reciente y exhaustiva monografía sobre los secretarios de Pablo, E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tübingen, Mohr, 1991), no toca para nada el tema de la inspiración de los colaboradores.

meno característico de la actividad inspirada de Pablo. Nos referimos a la rápida canonización de su obra escrita. Si Pablo fue, cronológicamente, el primer escritor inspirado del Nuevo Testamento, su "corpus" epistolar fue también el primero en recibir —antes del cierre del Nuevo Testamento— el testimonio más explícito sobre su canonicidad. Ahí está la homologación que 2 Pe 3,15-16 hace de los escritos del apóstol con "las demás escrituras", es decir, el Antiguo Testamento. La presentación de la visión de Damasco como la colación de una misión apostólica, sometida a fuerte contestación, recibió el discernimiento positivo en el concilio apostólico (Gál 2,6-10). En forma semejante, el corpus epistolar paulino recibió del Espíritu que actuaba en el seno de la Iglesia primitiva el discernimiento positivo que lo declaró homologado a las Escrituras del Antiguo Testamento. De este modo, el autotestimonio del Nuevo Testamento sobre los escritos paulinos incluyen no sólo el dato referente a su origen divino e inspirado, sino también el de su canonicidad.

CONCLUSIÓN

El evento de Damasco aparece en la vida de san Pablo como un fenómeno de una extrema riqueza y complejidad. Reducido a sus elementos esenciales, no fue sino la irrupción del Resucitado en la vida de Pablo, que carecía de precedentes experiencias de Jesús en su existencia terrena. Por el cambio que operó en el apóstol, se le llama "conversión". Pero fue también misión. Los elementos de impresión de la realidad de Jesús se presentan en los relatos de Damasco como una "visión" o una "aparición", y también como una "revelación". Por dinámica interior incoercible, la "visión-misión" tiende a la expresión, la cual se realiza en doble forma: la predicación oral y la redacción literaria. Distinguiendo en la totalidad del evento estos aspectos de intuición y expresión lingüística, fácil es descubrir en el fenómeno excepcional de Damasco el momento de lo que se puede llamar en lenguaje teológico la "inspiración". En efecto, la intuición sobrenatural del misterio del Resucitado busca, por la dinámica de la misión, la comunicación en formas de lenguaje. No hay discontinuidad entre la intuición-inspiración, la predicación como auténtica palabra de Dios, y la redacción literaria.

Esta constatación hace de la conversión de Pablo y de la comunicación lingüistica de la experiencia total de Damasco un caso perfecto de los

momentos constitutivos del fenómeno de la "inspiración bíblica" y ofrece, dentro de la misma Escritura, un modelo de autotestimonio inspiracional al cual nada le falta. Pero Damasco no es como las vocaciones proféticas del Antiguo Testamento. El apostolado de Pablo pertenece a la Nueva Alianza, y este hecho le otorga condiciones especiales. El apóstol tiene una singular conciencia de las novedades de su misión con respecto a la Escritura y su inspiración. La época de la "letra" pasó. Se ha abierto el Nuevo Testamento con su palabra escrita en los corazones. El primero que lo describe así es Pablo. Cristo escribió su palabra en el corazón del apóstol. Él la reescribió en el interior de sus fieles. He aquí un fenómeno nuevo que otorga a la descripción inspiracional de Pablo un interés singular. Pablo es el mejor testigo de las realidades nuevas del carisma de inspiración en la Nueva Alianza. El elemento nuevo consiste en la pervivencia resucitada de Jesús, el cual interviene con su Espíritu, no sólo para provocar intuiciones sobrenaturales y ayudar en su transmisión oral y escrita, sino también para animar con un soplo nuevo la "letra" del Antiguo Testamento, actuar en el interior del hombre mediante una "escritura en el corazón" y componer textos homólogos a los del Antiguo Testamento, pero dotados de una perenne presencia del Espíritu en la Iglesia en orden a su viva comprensión.

Esta singularidad añade a la doctrina inspiracionista de Pablo una plenitud de sentido que no se contiene en los autotestimonios bíblicos del Antiguo Testamento sobre su inspiración. Lo cual obliga a repensar la teología de la inspiración bíblica que toma como analogía principal la profecía o la inspiración del Antiguo Testamento. El estadio de reflexión cristiana en que colocó san Pablo todo lo referente al origen, conservación, discernimiento y lectura de los textos inspirados desde la perenne presencia del Resucitado y del Espíritu por él enviado modifica profundamente el modelo inspirativo del Antiguo Testamento.

Este estudio sintético de teología bíblica sobre la dimensión inspiracional de la conversión de san Pablo pone en evidencia dos cosas. En primer lugar, que el mejor punto de partida para una teología de la inspiración bíblica es el autotestimonio de la Escritura sobre su propio origen divino. En segundo lugar, que es menester cambiar de metodología y no buscar en el Antiguo Testamento el punto de vista totalizante para entender el fenómeno inspiracional, sino en el Nuevo Testamento. Y dentro de él, en san Pablo.

EL SIGNIFICADO DE ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ EN Hch 3,21

JULIÁN CARRÓN PÉREZ
Centro Teológico San Dámaso
Madrid

I. EL PROBLEMA

Hch 3,19-26 es uno de los textos "más controvertidos" del libro de los Hechos[1]. Recientemente M.-É. Boismard / A. Lamouille han vuelto a señalar que "los vv. 19-21 están erizados de dificultades"[2]. Nosotros no pretendemos abordar en este breve trabajo toda su complejidad. Nos limitaremos a uno de sus elementos más discutidos.

El significado de ἀποκατάστασις en Hch 3,21 ha sido, y continúa siendo, objeto de debate entre los estudiosos del libro de los Hechos. Prueba de ello es la variedad de interpretaciones propuestas[3]. Tal diver-

[1] E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte* (BU 8; Regensburg 1972) 193.

[2] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. II: *Le sens des récits* (Paris 1990) 106. O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (ThHK 5; Leipzig 1939) 65-68, fue quien primero señaló las dificultades que estos versos contenían. A este texto se han dedicado, aparte de las alusiones en comentarios y otras obras de carácter más general, varios trabajos específicos: G. Lohfink, "Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21": *BZ* 13 (1969) 223-241; A. Barbi, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3,19-21* (AnBib 64; Roma 1979); F. Hahn, "Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19-21", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BEThL 48; Gembloux 1979) 129-154; J. Carrón, *Jesús, el Mesías manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío en Hch 3,19-21* (tesis doctoral policopiada, Facultad de Teología del Norte de España; Burgos 1984 [De próxima aparición en la colección *Studia Semitica Novi Testamenti*, publicada por Ed. Ciudad Nueva y Fundación San Justino, Madrid]).

[3] Un estado de la cuestión de las diversas posiciones se puede encontrar en E. Kränkl, *o. c.*, 193-198; A. Barbi, *o. c.*, 147-150. Para una bibliografía bastante

Estudios Bíblicos 50 (1992) 375-394

sidad es debida a que el final del v. 21 no es en absoluto claro; más aún —dicho en palabras de C. F. D. Moule— es "notoriamente ambiguo" [4]. También F. Hahn ha llamado la atención sobre el "problema lingüístico" con que tropezamos al final del v. 21, cuya *tensión* constituye para él un signo de que el autor de Hch ha utilizado aquí algún tipo de fuente [5], y A. Barbi no ha reparado en calificar la construcción de "embarazosa" [6]. Esta ambigüedad del final del v. 21 hace difícil establecer una secuencia coherente entre la expresión χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων y la palabra profética que la sigue (v. 22-23).

Esta dificultad ha sido resaltada desde hace tiempo por los estudiosos. Ya A. Wikenhauser reconocía que la "frase de relativo 'de lo que Dios ha hablado' no es segura de interpretar" [7]. Según él, si se refiere a "los tiempos", el sentido es: Dios ha prometido a través de sus profetas que tales tiempos vendrán alguna vez. Pero, si se refiere a "todas las cosas", el sentido debe ser entonces: Vendrán los tiempos, en que todo lo que los profetas han anunciado se cumplirá, llegará a cumplimiento. Pero en este caso no se puede hablar de "restauración" (como significa la correspondiente palabra griega). Por esta razón él refiere el relativo a la expresión completa "restauración de todas las cosas" [8].

Que la dificultad continúa "dando quebraderos de cabeza a los exegetas modernos" lo muestra el hecho de que M.-É. Boismard / A. Lamouille, a quienes pertenecen las palabras citadas, atribuyen la falta de lógica de la sentencia entre los vv. 20-21 a la "torpeza" del redactor (Act II), que

---

completa sobre el tema hasta la fecha de su publicación, consúltese G. Müller, ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ ΠΑΝΤΩΝ. *A Bibliography* (Basel 1969). Cf. también F. Parker, *The Concept of Apokatastasis in Acts. A Study in Primitive Christian Theology* (Austin 1978); A. Barbi, *o. c.*, 147-150.

[4] C. F. D. Moule, "The Christology of Acts", en L. E. Keck / J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts* (Nashville-New York 1966), escribe a este respecto: "... y la frase es ligeramente peculiar, como lo es el *notoriamente ambiguo final* de la sentencia en el v. 21 (' el tiempo de la restauración universal..., de la que Dios habló por sus santos profetas ')" (p. 168).

[5] F. Hahn, *a. c.*, 146, 148.

[6] A. Barbi, *o. c.*, 154.

[7] A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (RNT 5; Regensburg 1956) 60.

[8] A. Wikenhauser, *o. c.*, 60-61. También G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen [12]1968) 21, tropieza con la dificultad a la hora de la elección sobre el significado de ἀποκατάστασις entre "restauración" y "cumplimiento".

habría "confundido las perspectivas" al unir a los vv. 20-21 los vv. 22-24[9].

La dificultad tiene, como señalan los autores, su punto de apoyo en la gramática: decidir el antecedente del relativo ὧν. En esta decisión se concentran todos los problemas para el establecimiento de una secuencia coherente que permita pasar sin estridencias del v. 21 al 22. En efecto, si el antecedente de ὧν es πάντων, como parecería más verosimil, el texto resultante es claramente intolerable: los dichos proféticos no pueden ser restaurados. Pero si el antecedente de ὧν es χρόνων, aparte de resultar bastante inverosímil desde el punto de vista gramatical, la dificultad que con ello se pretendía obviar crea otra nueva: cómo poner de acuerdo los dos elementos que parecen ser el objeto de "lo que Dios habló por boca de los profetas", la restauración de todas las cosas y el envío de un profeta como Moisés, al que nunca se atribuye la misión de realizador de la restauración. Por eso, íntimamente unida a la elección del antecedente de ὧν, está la cuestión del significado de ἀποκατάστασις. Quienes optan por respetar el significado común de ἀποκατάστασις, se ven forzados a considerar χρόνων como antecedente de ὧν. Quienes, por el contrario, consideran πάντων como antecedente de ὧν, se ven en la necesidad de dar a ἀποκατάστασις el significado de "realización, cumplimiento".

II. INTENTOS DE SOLUCIÓN

1. χρόνων *antecedente de* ὧν

Entre los que se inclinan por esta solución hay una diversidad de posiciones. Algunos opinan que aquí el autor de Hechos se está refiriendo, con la expresión ἀποκατάστασις πάντων, al motivo tradicional de la apocalíptica, según el cual al final de los tiempos las cosas serán reconstituidas y devueltas a la plenitud del origen creacional, es decir, tendrá lugar una vuelta al estado en que hallaban antes de hacer su aparición el pecado. " ' El restablecimiento de todo ' no puede ser más que una revolución universal que vuelve a poner en su sitio todas las cosas en el orden querido por Dios y que ha sido turbado; este restablecimiento puede comportar y comporta un aspecto moral, pero es el orden nuevo y com-

---

[9] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *o. c.*, 147.

pleto del universo" [10]. Para justificar esta interpretación, A. Loisy debe responder a la cuestión decisiva, que él mismo se plantea: "Pero ¿a qué hay que referir el final: 'lo que Dios ha dicho...'?" La respuesta no puede ser más esclarecedora: "Si se entiende: 'el restablecimiento de todo lo que Dios ha dicho por por los profetas', el pensamiento carece de equilibrio, pues no se dice de una profecía que se restablezca, sino que se cumpla" [11]. Por este motivo la única alternativa es considerar χρόνων como antecedente de ὧν: "el 'que' debe unirse lógicamente a los 'tiempos de restablecimiento'" [12].

Otros sostienen que Lucas ha utilizado aquí una tradición que atribuía a Elías la misión de realizar la ἀποκατάστασις, según Mal 3,23s (LXX). Según O. Bauernfeind, inspirador de esta hipótesis, la noción de ἀποκατάστασις πάντων tenía un papel importante en las especulaciones del judaísmo tardío sobre el retorno de Elías. Éstas se nutrían fundamentalmente del apéndice del libro de Malaquías y han tenido lugar en medios bautistas. Como O. Bauernfeind no considera a Lucas capaz de hacer los cambios pertinentes en esta tradición para atribuirla a Jesús, atribuye tal trabajo a la comunidad cristiana primitiva, que habría atribuido a Jesús la acción restauradora del final de los tiempos que los discípulos de Juan Bautista atribuían a su maestro. Que con el recurso a esta tradición no se soluciona el problema se pone de manifiesto por el hecho de que la dificultad de la unión de los vv. 20-21 con los vv. 22-23 sigue en pie. ¿Cómo explicar esta unión? Para el estudioso alemán, la unión de los vv. 21 y 22, donde se alude a Elías y a Moisés, habría sido recibida así por Lucas, pues ambos personajes aparecen juntos al final de Malaquías, en el NT y en la literatura judía.

Aun aceptando el conjunto de la hipótesis de O. Bauernfeind, otros autores prefieren explicar tal unión de forma distinta a la del inspirador de la teoría. U. Wilckens, por ejemplo, atribuye a la mano de Lucas la frase de relativo ὧν ἐλάλησεν..., pues de esta forma el autor de Hch consigue transformar la concepción extraña a Lucas de la ἀποκατάσ-

---

[10] A. Loisy, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1920) 235. Cf. también A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte* (HSNT 4; Bonn [4]1934) 48; J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (BSHT 5; Breslau 1939) 34.

[11] A. Loisy, *o. c.*, 235.

[12] A. Loisy, *o.* c., 235.

τασις πάντων en su teoría del carácter profético de la Escritura y su cumplimiento en Jesús, al mismo tiempo que establece una ligazón con lo que sigue.

Para M.-É. Boismard / A. Lamouille, el proceso ha sido más complejo, como lo muestra el proceso de composición de todo el libro de los Hechos [13]. El texto actual de este libro, dividido en dos grandes secciones "la gesta de Pedro" (1,6-12,25) y "la gesta de Pablo" (13,1-28,31), sería —según estos autores— el resultado de tres redacciones sucesivas, denominadas Act I, Act II y Act III. Para componer la gesta de Pedro, en la que el pasaje de Hch 3,19-26 está inserto, Act I se habría servido de dos fuentes: una habría tenido origen en círculos petrinos, razón por la que se denomina Documento P; la otra, Documento J, procedería de medios bautistas.

El autor de Act I, un judeocristiano partidario de un mesianismo político, encontró que el Documento J atribuía a Juan Bautista el papel de realizador de la misión que una tradición judía asignaba a Elías: la restauración política del reino de Israel. Para oponerse a las pretensiones que los discípulos de Juan Bautista atribuían a su maestro, Act I retoma el Documento J y lo incorpora en distintos discursos, entre ellos 3,19-21, para mostrar que quien debe realizar la restauración política de Israel como nuevo Elías no es Juan Bautista, sino Jesús [14].

El tema central de los vv. 19-21 es, según M.-É. Boismard / A. Lamouille, el de la "restauración" de todas las cosas, como lo muestra la palabra-clave ἀποκατάστασις (= restauración). Los demás elementos del texto son explicados a la luz de esta palabra. El tema de la "restauración" forma parte, en la literatura profética, de un tema más amplio: por sus infidelidades a la ley divina, Israel será dispersado entre las naciones; si se convierten, Dios los hará volver a su tierra, los "restaurará". La "restauración" es, pues, lo opuesto a la "dispersión" (cf. Jr 16,14-15).

Mediante la inclusión de los v.19-21, Act I cumple el objetivo que, según M.-É. Boismard / A. Lamouille, se había trazado: mostrar que Jesús es el rey mesiánico que, como nuevo Elías, fue elevado al cielo, de donde debe volver, en un futuro relativamente cercano, para realizar la

---

[13] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. I: *Introduction-Textes*; II: *Le sens des récits*; III: *Analyses littéraires* (EtB 12-14; Paris 1990).

[14] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. I: *Introduction-Textes*, 25-26.

restauración política del pueblo de Dios. Como Elías, también Jesús ha sido elevado al cielo (ascensión), ha dado su Espíritu a sus discípulos (Pentecostés) y, como Elías, debe volver a realizar la restauración política de Israel.

Act II va a reaccionar contra esta escatología nacionalista, que no admite, y la va a sustituir por una idea que se había ido imponiendo progresivamente en el pensamiento cristiano, la de una escatología realizada. El reino de Dios está ya ahí, pero es puramente espiritual, no político. "¿Se esperaba el retorno de Cristo? Sí, pero Cristo ya ha vuelto, aunque por su Espíritu. Es el Espíritu, derramado sobre los discípulos el día de Pentecostés, el fundamento del nuevo reino. La Iglesia ha nacido el día de Pentecostés; el Espíritu es su alma, mientras que nosotros formamos su cuerpo" [15] (I,31-32).

En esta perspectiva se inscribe la incorporación que va a efectuar Act II de los v. 22-24.26 en el texto de Act I. M.-É. Boismard / A. Lamouille reconocen que aquí "nuestro glosador (Act II) se muestra un poco torpe" [16] (I,147). La razón es simple: a continuación de un texto (3,19-21), en el que Act I afirmaba que Jesús, como un nuevo Elías, debía volver para llevar a cabo la "restauración" política de Israel, Act II inserta, como "prueba" de la Escritura, la cita de Dt 18,15.18, donde se anuncia el envío por Dios de un profeta semejante a Moisés, que —como muestra el v. 26— no es un acontecimiento futuro, sino ya realizado en la vida terrena de Jesús. "Al confundir así las perspectivas —concluyen M.-É. Boismard / A. Lamouille— Act II ha dado muchos quebraderos de cabeza a los exegetas modernos" [17].

Hch 3,19-26 sería, pues, el resultado de la incorporación del tema del nuevo Moisés (3,22-24.26), realizado por Act II, a la primera sección del Documento J (3,19-21.25), que Act I había tomado literalmente de su fuente y transformado, por la inclusión de Ἰησοῦν, en un texto que atribuye a Jesús la misión escatológica de Elías, misión que los discípulos de Juan el Bautista atribuían a su maestro.

---

[15] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. I: *Introduction-Textes*, 31-32.

[16] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. II: *Les sens des récits*, 147.

[17] M.-É. Boismard / A. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. II: *Les sens des récits*, 147.

Como se ve, con diferentes matices, estos autores mantienen una posición común: Hch 3,20-21 retoma una tradición anterior en la que se atribuía a Elías la acción restauradora del final de los tiempos y, una vez cristianizada, el autor de Hch la ha incorporado en este contexto. Para que funcione tal interpretación, O. Bauerfeind se ve en la necesidad de considerar χρόνων como antecedente de ὧν. Y decimos necesidad, porque el autor parece sentirse forzado a realizar esta opción al reconocer la dureza gramatical que de ella resulta[18]. Aunque ni U. Wilckens ni M.-É. Boismard / A. Lamouille lo dicen explícitamente, se puede suponer que ésta es también la opción por la que ellos se inclinan. En el caso de estos últimos, es el único modo de que se sostenga su interpretación, pues si se considerara πάντων como antecedente de ὧν, la restauración afectaría a los dichos proféticos, y no a la liberación política de Israel, como sostienen M.-É. Boismard / A. Lamouille.

Pero esta decisión de considerar χρόνων como antecedente de ὧν, que permite obviar la incongruencia señalada por A. Loisy, crea una nueva dificultad no menos evidente: el contraste con la cita profética que sigue (vv. 22-23). "Lo que anunciaron los profetas", que en un primer momento parece una alusión a los anuncios proféticos en general, es inmediatamente después concretado en la cita profética posterior: el envío de un profeta como Moisés. Y es obvio que al "profeta como Moisés" no le es atribuida la acción restauradora que el AT atribuye a Elías. Aquí hay que reconocer que M.-É. Boismard / A. Lamouille han puesto de manifiesto su agudeza al caer en la cuenta de la "confusión de perspectivas" que ha introducido Act II, según la reconstrucción que ellos proponen de la historia de la redacción del texto. Pero la agudeza de estos autores en la percepción de la confusión creada no se ha puesto de relieve a la hora de ofrecer una solución de ella. Zanjan la cuestión con una afirmación de la que se puede decir todo menos que es una explicación: "torpeza del glosador" (Act II). Aquí su hipótesis se manifiesta incapaz de dar respuesta a la dificultad del final del v. 21 y de establecer una secuencia coherente con los versos que le siguen.

---

[18] O. Bauernfeind, *o. c.*, 69. De la misma opinión son también J. Felten, *Die Apostelgeschichte* (Freiburg im Breisgau 1892) 107; T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104; Berlin 1968) 77: "ὧν se refiere a χρόνων, no a πάντων".

2. πάντων *antecedente de* ὧν

"ὧν no se refiere a χρόνων, sino a πάντων" [19]. Estas contundentes palabras de E. Haenchen, dichas abiertamente contra O. Bauernfeind, ponen ante nosotros la otra posibilidad gramatical de entender el final del v. 21. Esta opción tiene a su favor que parece más verosímil desde el punto de vista gramatical. En efecto, parece más lógico que πάντων vaya unido al relativo que a χρόνων. Sin embargo, la secuencia que de esta unión resulta desde el punto de vista del contenido, no es tan clara como podía augurar el respaldo de la gramática. El texto resultante sería de este tenor: "hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, que Dios habló por boca de los profetas". La dificultad con que tropieza esta opción fue puesta bien de manifiesto, como hemos visto, por A. Loisy: los dichos proféticos no pueden ser restaurados.

Pese a la contundencia y la clarividencia con que A. Loisy ha resaltado la dificultad con la que tropieza una interpretación de este tipo, no pocos autores después de él han incurrido en la incongruencia por él puesta de relieve, sin siquiera advertirlo [20]. Pero la dificultad no ha pasado inadvertida para otros estudiosos.

Esto les ha llevado, desde hace tiempo, a buscar la solución por un camino que es sugerido más por el sentido del contexto que por el significado que ordinariamente se concede a esta palabra: traducir ἀποκατάστασις por "establecimiento, realización, cumplimiento". La cuestión es si el nuevo sentido propuesto para ἀποκατάστασις es posible. En la monumental obra sobre los Hechos, *Beginnings of Christianity*, K. Lake / H.J. Cadbury llamaban la atención sobre la circunstancia de que, pese a que el

---

[19] E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary* (Philadelphia 1971) 208. La misma posición sostienen otros autores. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen 1963) 35: "El relativo tras πάντων puede referirse sin el menor reparo a πάντων". J. R. Dillon / J. A. Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles* (Comentario bíblico ' San Jerónimo ' III, Madrid 1972) 454: "El antecedente es πάντων mejor que χρόνων". F. Hahn, *a. c.*, p.146: "El enlace relativo en el v. 21b con ὧν (ἐλάλησεν ὁ Θεὸς) puede referirse, a pesar de Bauernfeind y otros, sólo a πάντων, no a χρόνων". G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*. I. Teil. *Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1-8,40* (HThK 5; Freiburg-Basel-Wien 1980) 327, n.109: "ὧν ἐλάλησεν depende de πάντων, no de χρόνων (con Haenchen contra Bauerfeind)".

[20] Cf. entre otros F. Mussner, *Apostelgeschichte* (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament 5; Würzburg 1984) 30; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* (ÖTKNT 5/1; Gütersloh 1981) 118.

significado estricto de ἀποκατάστασις es "restauración", en algunos textos bíblicos en que aparece el verbo ἀποκαθίστημι, la traducción de éste por "restaurar" es improbable (Sal 16,5; Job 8,6; 2 Mac 12,39; 15,20). Junto a esto, descubrieron que ἀποκαθίστημι se encuentra en inscripciones con el significado de "establecimiento en el propio lugar", y en papiros con el de "pago del dinero debido". "ἀπό —escriben—, como en otros compuestos tales como ἀπέχω y ἀποδίδωμι, llegó a implicar 'el establecimiento de lo que era debido', y el sentido original de 'restauración' quedó oscurecido"[21]. Así, en relación con la profecía de Hch 3,22 debe significar el establecimiento de lo que predijeron los profetas más que la restauración de una condición primitiva.

Desde entonces, otros estudiosos han propuesto este significado para el término ἀποκατάστασις, aunque en la mayoría de los casos sin ofrecer una justificación de tal traducción. E. Haenchen defiende que, con el uso de ἀποκατάστασις, el autor de Hch está expresando a la vez la idea de "restauración" y la de "realización": "la realización de todas las promesas proféticas, que es al mismo tiempo una restauración del orden original de la creación"[22]. Sin embargo, esta interpretación parece sugerida más por el sentido del contexto que por una justificación del sentido propuesto, en defensa del cual no aporta ninguna prueba. De la misma opinión es F. F. Bruce, que traduce ἀποκατάστασις por "cumplimiento" o "establecimiento", aunque no pueda ser excluida la idea de restauración[23].

En su crítica a la interpretación de O. Bauernfeind, G. Lohfink se opone enérgicamente a la hipótesis de una ἀποκατάστασις πάντων, defendida por aquél. G. Lohfink pone de relieve la frecuencia con que Lucas utiliza πάντα en relación con el esquema promesa-cumplimiento (Lc 24,25; 18,31; 21,22; Hch 13,29; 24,14). Este dato constituye para él una muestra más de la "técnica de mosaico" utilizada por Lucas en la composición de Hch 3,19-21, según la cual el autor de Hch se habría

---

[21] K. Lame / H. J. Cadbury, "The Acts of the Apostles", en F. J. Foakes Jackson / K. Lake (ed.), *Beginnings of Christianity* IV (London 1933) 38.

[22] E. Haenchen, *o. c.*, 208.

[23] F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (NICNT; Grand Rapids 1980) 90, n. 36. Una opinión parecida mantiene G. Lohfink, *a. c.*, 239, según el cual Lucas ha unido aquí significados diversos en un mismo concepto. Contra esta interpretación, cf. F. Hahn, *a. c.*, 148.

servido de una serie de elementos tomados de distintos ámbitos en la elaboración del texto[24]. Aparte esta interesante observación sobre la frecuencia con que utiliza este esquema, G. Lohfink tampoco ofrece una justificación de la traducción de ἀποκατάστασις por "cumplimiento". En la misma línea se sitúan también G. Schille y R. Pesch, que traducen χρόνοι ἀποκαταστάσεως por "tiempos del cumplimiento, de la realización", tal como parece exigir el contexto, aunque reconocen que literalmente la palabra significa "restauración"[25].

El recorrido por la historia de la interpretación de ἀποκατάστασις en Hch 3,21 muestra a las claras el estado de la investigación en este punto. Podríamos resumirlo así. Los defensores de que el autor de Hch está aludiendo aquí a una ἀποκατάστασις πάντων como "restauración de todas las cosas" se ven obligados a hacer de χρόνων el antecedente de ὧν, lo que parece un poco inverosímil desde el punto de vista gramatical. Esto les permite mantener el significado común de ἀποκατάστασις como "restauración". La objeción con que tropieza esta interpretación es la dificultad que tiene para establecer una secuencia coherente con los versos siguientes (22-23), como lo muestra el hecho de que M.-É. Boismard / A. Lamouille se vean obligados a recurrir a la "confusión de perspectivas" para dar razón de la cesura con la que se encuentran.

Por otra parte, quienes rechazan considerar χρόνων como antecedente de ὧν por razones gramaticales, optan por πάντων como antecedente, pero se ven forzados a dar a ἀποκατάστασις el significado de "cumplimiento", que no es el común. Ya desde K. Lake / H. J. Cadbury se ha intentado justificar la traducción de ἀποκατάστασις como "cumplimiento". Pero, pese a que hoy la tendencia en los comentarios más recientes es conceder a esta palabra el significado de "cumplimiento", el hecho de que el último comentario a los Hechos, el de M.-É. Boismard / A. Lamouille insista en la versión de ἀποκατάστασις como "restauración" muestra que todavía no parece claro el significado de esta palabra. La opción de los profesores de Jerusalén confirma lo que un repaso a los comentarios más recientes pone en evidencia: que muchos de ellos dan a

---

[24] G. Lohfink, *a. c.*, 238.

[25] G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (THKNT 5; Berlin ^{2}1984) 126, 129; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)* (EKK V/1; Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1986) 156.

la palabra ἀποκατάστασις el significado de "cumplimiento" en ocasiones más por el sentido que parece desprenderse del contexto (lo que no es poco, pues las palabras funcionan dentro de un contexto) que por la justificación de este significado. Nuestro trabajo trata de ofrecer a este debate una aportación que permita esclarecer la dificultad con que hoy tropezamos al leerlo.

III. NUESTRA HIPÓTESIS

1. *El uso de πᾶς seguido de un relativo*

G. Lohfink, como hemos visto, ha puesto de relieve la frecuencia con que Lucas utiliza πάντα en relación con el esquema promesa-cumplimiento, lo que le lleva a pensar que aquí estamos ante otro caso del mismo tipo y que, por tanto, hay que atribuir a Lucas[26]. Pero este fenómeno de la unión de πάντα y el relativo no es exclusivo de Lucas.

En efecto, tanto en el griego del NT como de la LXX hay un uso de πᾶς que podríamos llamar redundante; así lo prueba el hecho de que, en ocasiones, de dos versiones sinópticas de un mismo texto, una contiene πᾶς y otra no[27]. Por otro lado, a veces la LXX añade "todo" a un texto que no lo contiene. Basta una ojeada a las concordancias de la LXX para convencerse de que esto ocurre con no poca frecuencia. He aquí unos casos casi idénticos al de Hch 3,21: πάντα con relativo, respondiendo a un simple relativo con el verbo en singular y donde, por tanto, πάντα y ὅσα son inseparables:

Gn 18,19: πάντα ὅσα ἐλάλησεν....
... אשׁר־דבּר
Dt 18,17: ὀρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησεν
היטיבו אשׁר דבּרו
1 Re 15,13: ἔστησα πάντα, ὅσα ἐλάλησεν κύριος
1 Sm 15,13: הקימתי את־דבּר יהוה

[26] G. Lohfink, *a. c.*, 238.

[27] Sobre este fenómeno, véase M. Herranz Marco, *Substrato arameo en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva* (tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas; Madrid 1977) 155-159.

Más significativa aún es la diferente versión que ofrecen la LXX y Teodoción de una expresión de Dn 2,29, signo evidente de lo que estamos diciendo:

LXX: πάντα, ὅσα δεῖ γενέσθαι
Θ: τί δεῖ γενέσθαι

Ejemplos de este fenómeno encontramos también en los sinópticos: en un sinóptico aparece πᾶς y en otro no:

- Mt 5,42: τῷ αἰτοῦντι σε ...
  Lc 6,30: παντὶ αἰτοῦντί σε ...
- Lc 16,18: πᾶς ὁ ἀπολύων
  Mt 19, 9: ὅς ἄν ἀπολύσῃ
- Mt 7,26: πᾶς ὁ ἀκούων
  Lc 6,49: ὁ δὲ ἀκούσας
- Lc 12,48: παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη
  καὶ ᾧ παρέθεντο
- Lc 24,25: Ὦ ἀνόητι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται.

En este último caso tenemos una frase casi idéntica en construcción a la nuestra de Hch 3,21. Con una ventaja: en este texto no está en juego ninguna ἀποκατάστασις πάντων que pueda condicionar el razonamiento. Hay que reconocer que se puede prescindir perfectamente de πᾶσιν sin que este hecho afecte en absoluto al sentido de la frase: "... para creer en las cosas" o "en lo que dijeron los profetas".

Curioso, por hallarse en el mismo contexto, es el griego de la cita de Dt 18,19 en Hch 3,22:

TM: אל־דברו אשר ידבר
LXX: ὅσα ἐὰν λαλήσῃ
Hch: πάντα ὅσα ἄν λαλήσῃ

En esta construcción, que al menos es típicamente semítica, πᾶς y el relativo van tan estrechamente unidos como el artículo y el relativo en las fórmulas castellanas "el que, los que..." Por tanto, es mucho más acertado decir que πᾶς va con el relativo —que es la palabra fuerte del conjunto—

que viceversa, pues, como dice A. Oepke, "gramaticalmente ὧν no puede referirse a χρόνων, sino sólo a πάντων" [28].

Si esto es así, y en nuestro texto no parece que pueda ser de otra forma, hay que decir con G. Lohfink: basta ya de hablar de una ἀποκατάστασις πάντων en Hch 3,21 [29]. Ni se puede desligar ἀποκαταστάσεως de χρόνων para que resulte por su unión con πάντων la conocida expresión tradicional, ni πάντων de ὧν, con lo que se aislaría el relativo del contexto.

2. *Paralelismo entre* καιροὶ ἀναψύξεως *y* χρόνοι ἀποκαταστάσεως

Esta conclusión viene apoyada por otro hecho puesto de relieve por los estudiosos: el paralelismo existente entre las expresiones καιροὶ ἀναψύξεως y χρόνοι ἀποκαταστάσεως, paralelismo que ciertamente quedaría destruido si aquí se tratara de una ἀποκατάστασις πάντων [30]. En efecto, A. Barbi ve "un cierto tipo de combinación quiástica entre las indicaciones de tiempo y de lugar en los vv. 20-21, y en el centro de ésta se halla Χριστὸν Ἰησοῦν:

---

[28] A. Oepke, Ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις, en *TDNT* 1 (1964) 391. Así opinan también E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary* (Philadelphia 1971) 208; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen 1963) 35; G. Lohfink, *a. c.*, 238; A. Barbi, *a. c.*, 150-155.

[29] G. Lohfink, *a. c.*, 238.

[30] Sobre el paralelismo entre estas dos expresiones puede consultarse E. Haenchen, *o. c.*, 208; H. Conzelmann, *o. c.*, 34; E. Kränkl, *o. c.*, 194; F. Hahn, *a. c.*, 138; R. J. Dillon / J. A. Fitzmyer, *o. c.*, 454. Otros autores se inclinan por distinguir el período de tiempo al que se refieren las dos expresiones. W. Lane, *Times of Refresment. A Study of Eschatological Periodization in Judaism and Christianity* (Ph. D. Diss. presentada en Harvard Divinity School 1962) 171-172, 179-180, considera que los καιροὶ ἀναψύξεως comienzan con el envío del Espíritu, mientras que los χρόνοι ἀποκαταστάσεως, que son los días del Mesías, están aún por venir. F. Overbeck, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* (Kurzgef. exeget. Hb. zum NT von W. M. L. de Wette I/4; Leipzig 1870) 54-55, refiere καιροὶ ἀναψύξεως a la parusía y χρόνοι ἀποκαταστάσεως a "estos días" de Hch 3,24. De forma similar piensa W. S. Kurz, "Acts 3:19-26 as a Test of the Role of Eschatology in Lukan Christology", en P. J. Achtemeier (ed.), *Seminar Papers* (SBL SP 11; Missoula 1977) 309-323. Contra tal distinción, véase R. F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3* (SBL MS 15; Nashville-New York 1971) 58.

20a: καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυριοῦ
20b: Χριστὸν Ἰησοῦν
21a: οὐρανὸν ... δέξασθαι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων" [31].

Es evidente que el paralelismo resulta más estrecho si se suprime el πάντων que A. Barbi, por influjo de la expresión tradicional, une a ἀποκατάστασις. Con matices distintos, los autores convergen en afirmar que son dos expresiones que se refieren a un mismo tiempo: según ellos, el tiempo escatológico [32].

Recapitulemos lo dicho hasta ahora para no perder el hilo de la argumentación. Parece suficientemente claro que el antecedente del relativo ὧν no es χρόνων, sino πάντων. Este hecho, unido al fenómeno frecuentemente atestiguado en el NT y en la LXX de la estrecha unión entre πᾶς y el relativo, nos ha conducido a la conclusión de que sería preferible no volver a hablar de una ἀποκατάστασις πάντων en Hch 3,21.

Pero —y aquí anunciamos el próximo punto de nuesto estudio— ¿qué sentido tiene entonces ἀποκατάστασις en este contexto? Ciertamente la frase resulta absurda, como hemos visto, si el relativo tiene por antecedente a πάντων, porque necesariamente conduce a algo imposible: la restauración de los dichos proféticos. ¿Cómo superar este nuevo escollo?

3. *El significado de* ἀποκαθίστημι/ἀποκατάστασις [33]

Entre los defensores de πάντων como antecedente de ὧν hay algunos que consideran que en ἀποκατάστασις se han fundido dos ideas distintas: la de restauración y la de cumplimiento [34]. Detengámonos un momento a examinar la explicación de A. Barbi por ser el que, a nuestro

[31] A. Barbi, *o. c.*, 114.

[32] A. Loisy, *o. c.*, 234s; A. Steinmann, *o. c.*, 48; H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen [5]1899) 112; J. Gewiess, *o. c.*, 33s; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (London 1951) 112; E. Haenchen, *o. c.*, 208; H. Conzelmann, *o. c.*, 34; E. Kränkl, *o. c.*, 194; F. Hahn, *a. c.*, 138.

[33] Para una panorámica del significado de ἀποκατάστασις/ἀποκαθίστημι, puede consultarse F. Hahn, *a. c.*, 146-147, donde se ofrece también la bibliografía correspondiente sobre el tema. Cf. también F. Mussner, "Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte", en H. Gross / F. Mussner (ed.), *Lex Tua Veritas* (Trier 1961) 293-306; R. F. Zehnle, *o. c.*, 58.

[34] Cf. H. H. Wendt, *o. c.*, 111; E. Haenchen, *o. c.*, 208; G. Lohfink, *a. c.*; A. Barbi, *o. c.*, 154.

juicio, ha ofrecido una presentación más completa de esta posición. Este autor parte del supuesto de que la solución al problema planteado por la presencia de ἀποκατάστασις en este contexto no puede provenir del significado de la palabra, de una explicación de la terminología. La razón es que ἀποκατάστασις significa "restauración" y de ninguna manera puede ser plegada al sentido de "cumplimiento". Aunque este último sentido está presente en el contexto, no está expresado desde el punto de vista terminológico. Si quisiéramos sacar a la luz el sentido latente del conjunto, tendríamos una frase de este tipo: "hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, en las cuales se cumple todo lo que Dios ha dicho..." [35] Pero la claridad que no podemos alcanzar en el ámbito terminológico puede ser conseguida, según A. Barbi, desde el redaccional. Nuestros versículos están todos ellos dominados por la llamada a la penitencia, y ἀποκατάστασις πάντων significa globalmente una renovación moral y religiosa del pueblo judío, representaciones que, si no perfectamente coincidentes, son semejantes. Esta semejanza es la que ha llevado a Lucas a expresarse de esa forma. Como, por otra parte, las profecías relativas a Cristo no tienen por objeto sólo la muerte y la resurrección, sino también la predicación universal de la penitencia (cf. Lc 24,47), se comprende por qué Lucas ha escogido este modo de expresarse [36]. "Con esta fórmula sintética, por tanto, Lucas ha querido decir que la parusía llegará cuando, cumplido el último aspecto que concierne a las promesas proféticas acerca del Mesías, es decir, el anuncio universal de la penitencia, tenga lugar aquella restauración moral y religiosa que la ἀποκατάστασις πάντων reclama" [37].

Esta solución, aparte de complicada, es claramente insatisfactoria. Lo primero que llama la atención es que A. Barbi haya tenido que ir tan lejos (Lc 24,47) a buscar una referencia escrituraria para, a su luz, interpretar nuestro texto, cuando en los vv. 22-23 tiene una tan cerca. Estos versos ponen en cuestión todo el edificio construido por A.Barbi. En efecto, la referencia general al anuncio profético del final del v. 21 es concretada en los vv. 22-23: el anuncio del envío de un profeta como Moisés. Tal

[35] A. Barbi, *o. c.*, 154.

[36] A. Barbi interpreta nuestro texto a la luz de Lc 24,47, siguiendo a A. Dupont, "La portée christologique de l'évangelisation des nations d'après Luc 24,47", en J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und die Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1974) 125-143.

[37] A. Barbi, *o. c.*, 154.

profeta tiene como misión invitar al pueblo a la conversión. ¿Qué sentido tendría, si no, la exhortación a escucharle so pena de ser exterminado del pueblo? Pero, si la parusía no tendrá lugar, según A. Barbi, hasta que se cumpla el anuncio universal de la penitencia, el sinsentido en que incurre esta explicación es evidente: el profeta como Moisés tiene que venir a realizar una misión que ya debe estar cumplida para que venga. Por otra parte, ¿qué sentido tendría enviar *en la parusía* un profeta como Moisés, cuya misión consiste en la exhortación a la penitencia, cuando ya no hay posibilidad de convertirse? Como se ve, la explicación ofrecida por A. Barbi es insostenible. Veámos si es posible encontrar otra que dé respuesta a la complejidad del problema ante el que nos encontramos.

En el recorrido por la historia de la investigación hemos visto cómo ya K. Lake / H. J. Cadbury habían llamado la atención sobre el hecho de que, en algunos textos bíblicos en que aparece el verbo ἀποκαθίστημι, la traducción de éste por "restaurar" resulta improbable, aparte del testimonio de inscripciones donde el significado de este verbo es "establecimiento en el propio lugar". A la misma conclusión podemos llegar por otro camino: hay muchos verbos compuestos, dice M. Zerwick, que en realidad tienen el mismo significado que los simples[38]. Y se da la circunstancia de que, en su forma simple, καθίστημι significa, según los diccionarios, "be established", "come to/into a certain state", es decir, "llegar a ser, ser, estar"[39]. El hecho de llegar a ser es sencillamente la "realización". Por otra parte, una mirada a las concordancias de la LXX pone de relieve una significativa coincidencia. Entre las palabras hebreas con que la LXX traduce el verbo καθίστημι está קום en qal e hifil. Y este verbo hebreo puede significar "be established, confirmed", "be fulfilled", "establish"[40]. No sería nada extraño que tras el sustantivo ἀποκατάστασις se escondiera un infinitivo arameo de este verbo, ya que en arameo muchas veces no se puede determinar si el infinitivo funciona como un infinitivo o como un sustantivo verbal[41].

---

[38] M. Zerwick, *Biblical Greek* (Rome 1963) 484.

[39] J. H. Moulton / G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1929) 313; H. J. Liddell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1940) 855.

[40] W. Gesenius / F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1979) 878-879.

[41] Opinan que el verbo קום está tras la palabra griega ἀποκατάστασις C. C. Torrey, *The Composition and Date of Acts* (HThS 1; Cambridge 1916) 29; G. Dalman,

Tenemos, según esto, que, además de la idea de "restaurar", el verbo ἀποκαθίστημι puede también poseer el significado de "establecer, realizar, cumplir". Y es que la concepción de que, por ser compuesto de ἀπό, debe incluir la idea de "vuelta" o "retorno" no se ajusta a la realidad. Ya K. Lake / H. J. Cadbury habían llamado la atención sobre el hecho de que en verbos compuestos de ἀπό el sentido de "restauración", que parece implicar tal prefijo, se había oscurecido. En un estudio sobre los prefijos preposicionales en los verbos, K. Dietrich ha demostrado que, junto a este sentido de "vuelta", el prefijo preposicional ἀπό tiene también el de "cumplimiento de una acción" [42].

Por otra parte, A. Mehat, en un estudio sobre ἀποκατάστασις en la patrística, ha mostrado que este término tiene también el valor de "cumplimiento, realización" [43]. En efecto, existen en Clemente de Alejandría algunos pasajes donde expresiones similares resultan embarazosas si se quiere traducir a toda costa ἀποκατάστασις por "restablecimiento", "restauración".

> Pablo escribe abiertamente a los romanos: "La tribulación produce constancia, la constancia virtud probada, la virtud probada esperanza, y la esperanza no defrauda". Por la esperanza futura, pues, la constancia. La esperanza es sinónimo de realización y cumplimiento de la esperanza (ἐλπὶς δὲ ὁμονύμως καὶ ἡ ἐλπίδος ἀπόδοσις τε καὶ ἀποκατάστασις) (IV Str XXII, 145,1).

En un pasaje de los segundos *Stromata*, Clemente de Alejandría contrapone la concepción de la felicidad pagana y la concepción cristiana, que, apoyada en la adopción filial, nos hace vivir en esperanza:

Die Worte Jesu (Leipzig ²1930) 145s.

[42] K. Dietrich, "Die prepositionalen Praefixe in der griechischen Sprachentwikklung": *IGF* 24 (1909) 87-158, sobre todo 115-127: "III. Ἀπό zur Bezeichnung der Vollendung einer Handlung. IV. Ἀπό zur Bezeichnung des Resultates oder Rückstands".

[43] A. Mehat, "APOKATASTASE. Origène, Clément d'Alexandrie. ACT 3,21": *VigChr* 10 (1956) 196-214. Cf. también A. Mehat, "ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ chez Basilide", en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris 1974) 365-374. La apocatástasis para Basílides es la realización del fin de la historia, dando a las cosas el lugar que les conviene por naturaleza, pero que ellas nunca han ocupado antes. Basílides es otro testigo más, con Clemente de Alejandría e Ireneo, de una apocatástasis no regresiva. Cf. también R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)* (EKK V/1; Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1986) 160.

> Conociendo una doble esperanza, la que espera y la que participa ya, él (Pablo) enseña que el fin, ahora, es la realización de la esperanza (τέλος διδάσκει τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποκατάστασιν) (II Str XXII, 134,3-4).

Continuando con el mismo tema de la esperanza, un poco más adelante, leemos:

> Como Pablo, se expresa la rica Sabiduría de toda clase de virtudes: "El que me escuche reposará con confianza"; pues la realización de la esperanza y la esperanza son sinónimos (ἡ γὰρ τῆς ἐλπίδος ἀποκατάστασις ὁμονύμως ἐλπὶς εἴρηται) (II Str XXII, 136,3).

Es preciso reconocer que el término ἀποκατάστασις tiene el mismo sentido en todas estas expresiones. Así el alemán G. Stählin lo traduce por "Erfüllung"; el francés P. Mondesert, por "réalisation", y G.W.H. Lampe en su diccionario patrístico, por "fulfilment"[44]. Esta coincidencia deja fuera de toda duda que aquí este término, ἀποκατάστασις, significa "realización, cumplimiento" y no "restauración".

La expresión χρόνοι ἀποκαταστάσεως es, según G. Lohfink, una manera de designar los tiempos mesiánicos propia de la apocalíptica. Así parece indicarlo también su paralelismo con καιροὶ ἀναψύξεως. Pero el exegeta alemán manifestó no haber encontrado en la literatura apocalíptica expresión alguna como ésta. En efecto, una frase literalmente igual no se ha encontrado. Sin embargo, en el Testamento de los Doce Patriarcas se describen los tiempos mesiánicos con expresiones muy similares a la que tenemos en nuestro texto de Hechos:

τελείωσις χρόνων (Rub 6)

= "cumplimiento de los tiempos"

συντελέια τῶν αἰώνων (Leví 10)

καιρὸς συντελείας (Zab 9) = "tiempo del cumplimiento"[45].

---

[44] Clemente de Alejandría, *Les Stromates*. Texte grec et traduction de C. Mondésert, II (SC 38; Paris 1954); G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 195. La traducción de G. Stählin la hemos tomado del primer artículo citado de A. Mehat (nota 17).

[45] H. L. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* IV (München 1928) 802. Sería bueno recordar cómo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento aluden a la salvación como un "tiempo" en que se cumplen las promesas de Dios. H. L. Strack / P. Billerbeck citan el texto de Tob 14,5: ἕως πληρω-

Este hecho viene a confirmar nuestra conclusión del análisis de ἀποκατάστασις: este término puede también tener el significado de "cumplimiento, realización", y unido a χρόνοι en un texto claramente mesiánico designa los tiempos mesiánicos de salvación, en los que se realizarán, cumplirán las promesas de Dios.

¿Es este el sentido que χρόνοι ἀποκαταστάσεως tiene en Hch 3,21? No sólo nada lo impide, sino que todo habla a su favor. En Hch 3,21 tenemos un contexto igualmente mesiánico, lo que hace pensar que con esta expresión, paralela a καιροὶ ἀναψύξεως, también aquí se está aludiendo a los tiempos mesiánicos.

En nuestro apoyo contamos con dos testigos del texto. La traducción siriaca del NT, conocida por Peshitta, traduce en este lugar: *mulaya' dzabne'*, "cumplimiento de los tiempos". Y lo mismo ocurre con una de las versiones coptas, la Sahídica, que traduce nuestra expresión *enewoish impchok*, "tiempos del cumplimiento". Cabe preguntarse si las traducciones ofrecidas por estas versiones no son una interpretación más que una traducción. La respuesta negativa a esta cuestión está avalada por la existencia de otro testigo que coincide con estas versiones: para Hesiquio, ἀποκατάστασις en Hch 3,21 significa τελείωσις [46]. Esto muestra que tales versiones no han introducido nada que no estuviera en el texto, sino que al expresarlo en otra lengua distinta del griego nos han dejado un testigo precioso de lo que la expresión χρόνοι ἀποκαταστάσεως significaba. El término ἀποκατάστασις no tenía por qué ser interpretado para

---

θῶσι καιροὶ τοῦ αἰωνος (Cod. Vatic.), ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἄν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν (Cod. Sin.) (p. 799).

[46] K. Lake, *Hesychii Alexandrini Lexicon* I (Hauniae 1953) 216. Un autor moderno que defiende el significado de "cumplimiento" en Hch 3,21 es F. F. Bruce, "Eschatology in Acts", en W. H. Głoer (ed.), *Eschatology and the New Testament* (Essays in honor of G. R. Beasley-Murray; Peabody 1988) 61-61: "No faltan paralelos de *apokatástasis*, en el sentido de restauración, y otros ejemplos pueden ser aducidos procedentes de inscripciones y papiros helenísticos. A pesar de ello, en el contexto de Hch 3,19-21 el significado alternativo de ' cumplimiento ' o ' establecimiento ' hace buen sentido, en referencia al cumplimiento de todas las profecías del AT, que culminan en el establecimiento del orden de Dios en la tierra. Este significado, atestiguado también en inscripciones y papiros, es apoyado varias veces por los verbos afines en la Setenta, parece encajar mejor en el presente contexto que el significado de ' restauración ' " (p. 62).

los lectores de habla griega. Como lo muestran los textos de Clemente de Alejandría, era perfectamente comprensible para ellos.

Nueva confirmación del significado propuesto para ἀποκατάστασις son las antiguas versiones latinas. En efecto, la versión latina de Hch 3,21 que se nos ha conservado en el *Adversus Haereses* traduce ἀποκαταστάσεως por *dispositionis*, que en Ireneo significa plan de Dios, economía de salvación y donde no aparece, por tanto, ninguna idea de un retorno al estado primitivo, sino más bien de cumplimiento de ese plan de Dios[47]. Tertuliano, en cambio, ha preferido traducirlo por *exhibitionis*, cuyo significado, según A. Blaise, es "accomplissement"[48].

Junto a todo esto, conviene tener presente algo puesto de relieve por A. Mehat: hasta Orígenes no ha habido en la Iglesia ninguna idea semejante a la representada por la expresión ἀποκατάστασις πάντων[49]. Lo cual muestra que este texto de Hechos no ha tenido ninguna importancia para apoyar tal representación. Y eso sencillamente por una razón: no vieron nunca la expresión como una alusión a una ἀποκατάστασις πάντων, sino que unida a χρόνοι, como exige la gramática, comprendieron la expresión completa como tiempos de realización, cumplimiento de las promesas proféticas.

Ante tal convergencia de datos, de fuentes tan diversas, todo parece indicar que χρόνοι ἀποκαταστάσεως debe ser traducido en Hch 3,21 de la única forma posible que hace justicia a tal expresión, que es, por otra parte, el único modo de conseguir una secuencia coherente con la cita profética que le sigue: tiempos de realización, cumplimiento.

---

[47] Ireneo de Lyon, *AdvHaer* III,12,3 (SC 211; Paris 1974) 188.

[48] Tertuliano, *De Resurrectione mortuorum* 23, en *Tertulliani Opera,* Pars II (CCL 1/2; Turnholti 1954) 951; A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens* (Turnhout 1954) 329.

[49] A. Mehat, "*Apokatastase*, 214: "Más que la idea de un retorno a un estado primitivo, implicaba en los escritores eclesiásticos en Hch 3,21, en Ireneo probablemente, en Clemente de Alejandría ciertamente, la idea de una liberación, de una puesta en orden definitiva o de una realización de las profecías... Es Orígenes el primero que, al menos dentro de la Iglesia y de la tradición alejandrina, la ha vinculado a la doctrina de la restauración al estado primitivo". Esta conclusión ha sido confirmada por P. Siniscalco, "'Αποκατάστασις e ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo", en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica* III (TU 78; Berlin 1961) 387-388. Este autor ha aportado aún más pruebas. Según él, Justino, en el diálogo de Trifón 134,4, utiliza ἀποκατάστασις en el sentido de salvación aportada por Jesucristo.

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LOS DISCURSOS DE JESÚS EN LOS SINÓPTICOS

JOSÉ MARÍA CASCIARO
Universidad de Navarra
Pamplona

La brevedad con que debe ser tratado este estudio deja fuera de lugar la tarea de hacer un análisis minucioso de textos evangélicos. He optado, pues, por ofrecer unas pocas perspectivas del tema desde el punto de vista de la lingüística moderna y de la filosofía del lenguaje. El estudio, obviamente, es incompleto y parcial: sólo pretende ser una contribución, muy modesta, al tema de los discursos de Jesús conservados por los evangelios. Por otra parte, mi trabajo de ahora es complementario de otros estudios que me vienen ocupando [1].

I. ALGUNAS APORTACIONES DE LA LINGÜÍSTICA RECIENTE

Los teóricos de la lingüística llegan a la conclusión de que en cualquier relato hay sólo dos modos de expresar o representar lo que dicen los personajes, con matices intermedios entre esos dos extremos. Uno de los primeros en apuntar esta consideración ha sido Robert Kellog: proponía ver en la *representación* y en la *ilustración* los dos modos opuestos y extremos, a saber el "mimético" y el "simbólico" de un *continuum uni-*

[1] Me refiero principalmente a *Las Palabras de Jesús. Transmisión y hermenéutica*, en trámite de publicación en la "Colección Teológica" de la Fac. de Teología de la Univ. de Navarra; y al artículo en colaboración con V. Balaguer, titulado "Evangelios e Historia a la luz de las Ciencias del Lenguaje", comunicación leída en el "XIII Simposio Internacional de Teología", Pamplona 22-24 abril 1992, en prensa en las Actas de dicho Simposio.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 395-409

cum[2]. Por su parte, Gérard Genette distingue tres clases de discursos: 1) el discurso *narrativizado* o *contado*, 2) el *transpuesto*, y 3) el *mimético*[3] o *restituido*[4].

1. *El discurso narrativizado*

Constituye el modo más distante de representar un discurso: éste es tratado como un relato de "acontecimientos verbales". El narrador asume absolutamente el "acontecimiento", utilizando sus propias palabras, en un discurso del todo indirecto. En este tipo de discurso el papel del narrador es máximo; por el contrario, el grado de imitación o mímesis, de teatralidad, es mínimo[5]. Es el modo de discurso empleado por Platón y, en general, preferido por los escritores "intelectuales" en sus "ensayos", frente al discurso ficticio de novelistas o dramaturgos.

Algunos casos concretos aclararán la descripción. Por ejemplo, Mc 5, 23 pone en boca de Jairo, en estilo mimético: τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, mientras que Lc 8,42 relata el mismo "acontecimiento verbal" en discurso narrativizado: ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ... καὶ αὐτὴ ἀπέθνῃσκεν [6].

2. *El discurso transpuesto*

Constituye una forma intermedia o mixta entre los otros dos tipos de discurso. Según G. Genette, "esta forma, aunque un poco más mimética que el discurso contado y, en principio, capaz de exhaustividad, no da

---

[2] Cf. R. Kellog, *The Nature of Narrative* (New York 1966) 82-105; también T. Todorov, "El Discurso de ficción", en O. Ducrot / T. Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (Madrid, Siglo XXI, 1983) 303.

[3] Sobre qué entiendan los lingüistas por *mímesis*, cf. A. Díaz-Tejera, "Precisión al concepto de mimêsis en Aristóteles", en *Serta philologica F. Lázaro Carreter* (Madrid 1983) 179-186.

[4] Cf. G. Genette, *Figuras III* (Madrid, Lumen, 1989) 226-230; original francés: *Figures III* (Paris, Du Seuil, 1972) 189-193.

[5] *Ibíd.*, 228-229.

[6] Algunos otros ejemplos pueden verse en V. Balaguer, *Testimonio y tradición en San Marcos* (Pamplona, Univ. de Navarra, 1990) 77-79.

nunca al lector ninguna garantía y sobre todo ningún sentimiento de fidelidad literal a las palabras 'realmente' pronunciadas: la presencia del narrador se nota aún demasiado en la propia sintaxis de la frase como para que el discurso se imponga con la autonomía documental de una cita" [7].

Un ejemplo podría ser Lc 9,46-48 [8], discurso "transpuesto", frente al de Mc 9,33-37a [9], discurso "mimético". En efecto, Marcos reproduce en discurso directo las dos veces que relata las palabras de Jesús, esto es, la pregunta del v. 33 y la enseñanza del v. 35. Lucas, en cambio, narra en estilo directo sólo esta última sentencia de Jesús [10].

En esta clase de discurso intermedio o transpuesto, el narrador además de pasar con frecuencia las oraciones citadas a oraciones subordinadas, suele condensarlas, reducir varios sujetos a uno solo y, en fin, integrarlas en un discurso propio, lo que da amplio margen a la interpretación [11].

El discurso transpuesto es muy frecuente en el NT, sobre todo en Lucas —*Evangelio* y *Hechos*—, más que en Mateo y Marcos. En el texto griego puede confundir el uso de la partícula ὅτι, porque, como es sabido, sirve para introducir tanto el discurso directo como el indirecto. El ὅτι

---

[7] G. Genette, *Figuras III,* 229.

[8] Εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων. Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ, καὶ εἶπεν αὐτοῖς ("Les vino el pensamiento de quién de ellos sería el mayor. Pero Jesús, conociendo los pensamientos de su corazón, tomó a un niño y lo puso a su lado y les dijo...").

[9] Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; οἱ δὲ ἐσιώπων πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείσων καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶλέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος. Καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς. ("Y llegaron a Cafarnaún. Estando ya en casa, les preguntó: ¿De qué discutíais por el camino? Pero ellos callaban, porque en el camino habían discutido entre sí sobre quién sería el mayor. Entonces se sentó y, llamando a los doce, les dijo: Si alguno quiere ser el primero, hágase el último de todos y servidor de todos. Y, tomando a un niño, lo puso en medio de ellos, lo abrazó y les dijo...").

[10] Mt 18,1-9 trae un texto que no podría llamarse exactamente paralelo, pero que es muy afín: "En aquella ocasión se acercaron los discípulos a Jesús y le preguntaron: ¿quién juzgas que es el mayor en el reino de los cielos? Entonces, llamando a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: En verdad os digo: si no os convertís y os hacéis como los niños no entraréis en el reino de los cielos..." Como puede verse, Mt coincide con Mc en que la escena se produce después de entrar en Cafarnaún (cf. Mt 17,24). Pero se diferencia en que no es Jesús quien hace la pregunta, sino los doce.

[11] Cf. G. Genette, *Figuras III,* 229; V. Balaguer, *Testimonio y tradición,* 76.

completivo (*que*) y el causal (*porque*) se emplean en estilo indirecto; mientras que el ὅτι recitativo (equivalente a los dos puntos en castellano) introduce el estilo indirecto [12].

3. *El discurso directo*

Ya he dicho que es el más "mimético", el modo por excelencia de la "imitación" [13]. Aquí la mímesis es absoluta: el narrador cede por completo la palabra a los personajes: es el discurso normal del teatro y de las grandes epopeyas [14]. En él los diálogos son representación lingüística, esto es, una especie de copia de lo que ha dicho el personaje; "recopia" la llaman algunos [15]. De ahí que las frases puedan ser llamadas "signos icónicos" [16].

Entre los Evangelios, Marcos lo emplea con mucha mayor frecuencia que los demás [17]. Después de Marcos le sigue el Cuarto Evangelio, siendo Lucas el menos mimético y, por tanto, el más narrativizado [18]. A este respecto son conocidos los problemas sobre el estilo de los discursos de Jesús en San Juan: ¿Cuándo habla [literalmente] Jesús? ¿Cuándo el evangelista? ¿Cuando hablaría la tradición o tradiciones que están en la base del texto evangélico? Son cuestiones que han preocupado desde hace tiempo a los comentaristas del Cuarto Evangelio [19].

---

12 Cf. M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento* (Burgos, Fac. Teológica, 1981) 211, 262-263.

13 Hay que hacer la salvedad de que la "imitación" o *mímesis* en Aristóteles es una "representación concentrada", lo que no es del todo equivalente a la "imitación" en castellano. Para más detalles y desarrollos cf. A. Díaz-Tejera, *Precisión de mimêsis en Aristóteles*, cit.

14 Ya aludí a que es el que rechaza Platón, como en general la literatura "intelectual".

15 Cf. V. Balaguer, *Testimonio y tradición*, 76-77.

16 Cf. J. A. Valenzuela, *Estructura de la comunicación narrativa* (Universidad de Murcia 1980) 11; V. Balaguer, *Testimonio y tradición*, 76.

17 Cf. V. Balaguer, *o. c.*, 37-75.

18 Aunque el autor estudie los discursos en Hechos de los Apóstoles, es interesante ver A. Campos Cabañas, *El modo narrativo en Hechos de los Apóstoles* (Diss. Fac de Teología de la Univ. de Navarra [pro manuscripto]; Pamplona 1991) 109-203.

19 Cf., por ejemplo, R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* I (Barcelona,

4. *[Re]producción de discursos en el relato de palabras*

En un segundo tratado sobre narratología, titulado *Nouveau discours du récit*[20], G. Genette profundiza en su posición anterior expuesta en *Figures III* once años antes. Revisa su tratamiento acerca de la transmisión de palabras en un relato y llega a la siguiente conclusión: "La sección consagrada al *récit de paroles* ("relato de palabras" en la edic. española")[21] podría ser ventajosamente rebautizada así: 'Acerca de los modos de [re]producción del discurso y del pensamiento de los personajes en el relato literario escrito'. *[Re]producción* querría indicar el carácter ficticio o no del modelo verbal según los géneros: la historia, la biografía, la autobiografía se supone que reproducen los discursos efectivamente pronunciados; la epopeya, la novela, el cuento, la novela corta se supone que fingen reproducir y, por tanto, en realidad *producir* los discursos completamente inventados. *Supuestos:* tales son las convenciones genéricas, que no corresponden necesariamente a la realidad: Tito Livio puede forjar una arenga, Proust puede atribuir a uno de sus héroes alguna frase de hecho pronunciada delante (o detrás) de él por alguna persona real"[22].

A ningún exegeta, pienso, dejarán de interesarle estas observaciones a la hora de abordar la cuestión crítica de la conservación y transmisión de los discursos de Jesús en los Evangelios. Tanto más cuanto que, añade Genette, la "producción" de discursos dentro de un género ficticio es una "reproducción" ficticia que, sin embargo, sigue los mismos procedimientos literarios que la transmisión auténtica[23].

Aún observa Genette otra circunstancia que dificulta la literalidad estricta en la transmisión de palabras: la ambigüedad entre discurso y pensamiento, entre personaje y narrador[24]. A ella se une otra dificultad intrínseca en la transmisión *literal* : la [re]producción o conservación y

Herder, 1980) 85-93.

[20] Paris, Du Seuil, 1983.

[21] Cf. *Figures III*, 189-103 = *Figuras III*, 226-241.

[22] G. Genette, *Nouveau discours du récit*, (Paris, Du Seuil, 1983) 34.

[23] *Ibíd.*

[24] *Ibíd.*, 35.

transmisión de un discurso o de unas palabras desde su estadio oral al escrito puede sufrir una "traducción", aun en la misma lengua[25], y ya no digamos al pasar de un idioma a otro.

Éstos y otros fenómenos del lenguaje afectan especialmente al discurso directo, pero tampoco quedan libres del todo los otros dos modos del discurso.

5. *¿Cómo distinguir el discurso fingido del discurso real?*

Hemos de concluir que la actual narratología, al menos en una de sus orientaciones más modernas y acreditadas, desde su horizonte de investigación formal del lenguaje, no es capaz de establecer las diferencias de fondo entre el discurso ficticio y el real. Sólo apunta a que para ese discernimiento es necesario recurrir a otro procedimiento, que es el de los géneros literarios. Advierte que, en este camino, las dificultades son serias, ya que los procedimientos literarios de [re]producción del discurso ficticio y del auténticamente real son los mismos. Además, el problema de la verdad o historicidad no corresponde directamente a esta ciencia. Sin embargo, la lingüística ofrece unas pistas para la distinción entre el relato ficticio y el histórico. Para nuestro trabajo de exegetas, todo esfuerzo en esta dirección es de primera importancia, ya que a la exégesis bíblica, como a toda disciplina teológica, afecta ineludiblemente la cuestión de la verdad misma de la Sagrada Escritura.

II. EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LOS RELATOS LITERARIOS

En el tema de la verdad confluyen elementos cuyo estudio corresponde a la filosofía y otros a los métodos críticos de la historia. Pero, dada la

[25] *Ibíd.*, 34. Debo aclarar, por honradez científica, que mi recensión de estas dos páginas del *Nouveau discours* tienen un cierto porcentaje de mi propia interpretación y sistematización: en mi entender, G. Genette (como muchos de los lingüistas actuales) se caracteriza por una notable agudeza de ingenio y, al mismo tiempo, por sus exposiciones confusas y desordenadas. He intentado aprovechar sus virtudes al mismo tiempo que suplir los defectos, tarea en la que puedo haber no sólo complementado en algún punto la exposición de Genette, sino modificado quizás algo su pensamiento, desde mi perspectiva e intereses de exegeta de la Biblia.

índole divinamente inspirada de la Biblia, en ningún momento pueden orillarse los criterios teológicos [26]. Valga decir, como un punto de partida, que la "verdad" de un género literario depende del enfoque previo, de carácter gnoseológico, que se adopte. Pienso que, en esta perspectiva, la ciencia literaria no puede ser del todo aséptica, no puede pretender abstraer la intención de verdad de todo escrito. Esto sería una petición de principio.

1. *Realidad, concepto, palabra, sentido y verdad*

Puede ser interesante recordar que Aristóteles parece haber sido el primero en ver la necesidad de poner entre la cosa o realidad (χρῆμα) y el nombre (ὄνομα), como nexo entre ambos, el concepto (λόγος) [27]. La precisión de Aristóteles fue importante: permitió descubrir, de un lado, el aspecto convencional de los signos del lenguaje y, de otro, el esfuerzo de abstracción que es necesario para representar las realidades significadas por los nombres. Por su parte —y dando un salto de veinticuatro siglos—, Ferdinand de Saussure afirmaba que el *signo* no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una "imagen acústica". Explicaba que el significado de la palabra caballo no es ni un *caballo* ni el conjunto de los caballos, sino el concepto *caballo* [28].

Añadamos las observaciones de Tzvetan Todorov, según las cuales, como ocurre con la mayoría de los términos clave en las ciencias del lenguaje, el de *realismo* conlleva una amplia polisemia [29]. En primer lugar distingue entre *realismo* y *verdad,* en el sentido que le dan los lógicos. Para éstos, la verdad es una relación entre lo que una frase

---

[26] Cf. J. M. Casciaro, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología* (Pamplona, Univ. de Navarra, 1983) 48-49, 145-147, 159-160, 230-232; F. Inciarte, "El problema de la verdad y la teología antropológica": *Scripta Theologica* 6 (1974) 755-769.

[27] Cf. Aristóteles, *Peri Hermeneías,* II, 16-19; XXVI, 28.- Para una síntesis del análisis ontológico del lenguaje cf. J. Cruz Cruz, voz "Lenguaje II", en *Gran Enciclopedia Rialp* XIV (Madrid 1979) 120-123.

[28] Cf. F. de Saussure, *Curso de lingüística general* (Madrid 1983) 1ª parte., cap. I, & 1.

[29] Cf. T. Todorov, "El Discurso de ficción", en O. Ducrot / T. Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (cit.) 301-305.

enuncia y el *referente*[30], sobre el que la frase hace una afirmación. Ahora bien, en el discurso ficticio —la novela, por ejemplo, el teatro—, donde el referente es irreal, plantearse el problema de la verdad parece carecer de fundamento. Y, sin embargo, hemos aludido antes a que en su (re)presentación literaria, el relato que "reproduce" un discurso real tiene, o puede tener, las mismas características literarias que el relato que "produce" un discurso ficticio.

También unos párrafos del filósofo Fernando Inciarte, comentando otros de G. Frege, pueden precisar las relaciones entre los relatos de discurso real y de discurso ficticio, que implican las de *verdad* y *sentido*: "Esta diferencia entre verdad y sentido fue puesta otra vez de relieve por el fundador de la lógica moderna o de la logística —si se quiere— Gottlob Frege (...). Uno de sus ejemplos sobre el problema previo del discurso directo e indirecto (...) es el siguiente: la frase 'la Escila tiene seis fauces' no es ni verdadera ni falsa, dice Frege, y no lo es porque la Escila en realidad no existe sino sólo en la epopeya de Homero.- Un positivismo a ultranza deduciría de este hecho, es decir, del hecho de que el sujeto de la frase no existe y de que la frase misma no puede ser, por eso mismo, verdadera, que la frase 'la Escila tiene seis fauces', al no ser verdadera ni falsa, al no ser ni verificable ni falsificable empíricamente, carece en absoluto de sentido (...). Si yo, en vez de decir 'la Escila tiene seis fauces' (discurso directo), digo: 'En la *Odisea* se dice *que* la Escila tiene seis fauces', esta frase es de discurso indirecto, perfectamente verificable o falsificable —no hay más que mirar en la *Odisea*—. Ahora bien, la verificación o falsificación de esa frase total 'En la *Odisea* se dice que...' etc., depende del hecho de que en la *Odisea* se encuentre la frase parcial subordinada 'la Escila tiene tantas y tantas fauces', la cual, sin pretender

---

[30] Los lingüistas actuales emplean este término en una acepción técnica (con fuerte carga convencional). Por referente entienden el mundo, no necesariamente el mundo real o una parte de él, sino también el mundo imaginario o una parte suya. O. Ducrot explica así la cuestión: "Puesto que el objeto de la comunicación lingüística suele ser la realidad extralingüística, los hablantes deberán tener la posibilidad de designar los objetos que la constituyen: ésta es la *función referencial* del lenguaje (el o los objetos designados por una expresión constituyen el *referente*). En realidad, sin embargo, no es necesariamente *la realidad, el mundo*. Las lenguas naturales, en efecto, tienen el poder de construir el universo a que se refieren; por lo tanto, pueden atribuirse un *universo de discurso* imaginario. La isla del tesoro es un objeto de referencia tan posible como la estación de Lyon" (O. Ducrot, cap. "Referencia", en O. Ducrot / T. Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (cit.) 287.

decir nada ni verdadero ni falso, sin embargo, tiene evidentemente un claro sentido. Y es precisamente la conformidad o adecuación no con la verdad de esa frase parcial o subordinada, pero sí con su sentido, lo que hace que la frase total 'En la *Odisea* se dice que la Escila tiene seis fauces' sea verdadera o falsa" [31].

En otro estudio, G. Frege viene a decir que leer una obra literaria, en la acepción de discurso ficticio, con la finalidad de investigar *la verdad* "realísticamente", equivale a leerla como un texto *no literario:* "Cuando oímos, por ejemplo, un poema épico, lo que nos fascina, fuera de la eufonía verbal, es únicamente el *sentido* de las frases, así como las imágenes y los sentimientos evocados por ellas. Si planteáramos el problema de la verdad, dejaríamos de lado el placer estético y entraríamos en el ámbito de la observación científica. Por eso, en la medida en que consideramos un poema como una obra de arte, nos es indiferente, por ejemplo, que el nombre de 'Ulises' tenga un referente" [32]. Frege, si hubiera leído a O. Ducrot, seguramente habría dicho: "tenga un referente real o ficticio".

2. *La cuestión de los géneros literarios en la lingüística actual*

Al llegar a este punto nos topamos otra vez con los problemas hermenéuticos. La investigación de este tema en exégesis bíblica y en lingüística ha ido por caminos diversos y de manera independiente, aunque el objeto de estudio era el mismo en líneas generales. Nosotros nos vamos a ocupar de las aportaciones de la lingüística moderna. En esta rama de la investigación del lenguaje la cuestión de los géneros literarios se presenta con no pocas complicaciones.

Así, Carlos Bousoño opinaba hace unos años que, aunque existen diversos géneros literarios, no hay diferencias esenciales entre ellos, sino sólo diferencias "cuantitativas", según las proporciones de tres clases de elementos artísticos que se encuentran en los escritos, a saber: ingredientes narrativos y líricos, protagonización de las composiciones y sistemas

---

[31] F. Inciarte, "El problema de la verdad y la teología antropológica": *Scripta Theologica* II,2 (1974) 755-762.

[32] G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques* (Paris 1971), citado por T. Todorov en *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (cit.) 301.

de intensidades estéticas[33]. Como puede verse, Bousoño se mueve en el ámbito del sentido de los textos, dentro del cual, según planteaba Frege, es indiferente que el nombre (*ónoma*) tenga un referente (real o ficticio). Bousoño observa el escrito literaria y estéticamente, no desde el problema de la verdad. En esa línea es como puede decirse, entiendo, que la diferencia de género es sólo "cuantitativa".

También en ese ámbito del "sentido" se sitúa Gérard Genette cuando recuerda que Aristóteles y Platón se fijaban especialmente en el modo o intensidad de "mímesis". Según esta circunstancia, veían tres géneros literarios primordiales; la *tragedia* (que incluía también, como género menor, la *comedia*); la *epopeya* y la *poesía lírica.* En la tragedia el poeta desaparece, solamente hablan los personajes; en la epopeya el poeta habla en nombre propio, en calidad de narrador, pero dejando un espacio a los personajes para que hablen en estilo directo; finalmente, en la poesía lírica es el poeta mismo quien habla[34]. Ahora bien, la nitidez de estos tres géneros se fue complicando a lo largo de la literatura, mezclándose y dando lugar a subgéneros mixtos, con la intervención también de otros factores distintos de los modos de mímesis.

Tzvetan Todorov hace una nueva precisión, aprendida en los formalistas rusos: es la aplicación de la *noción dominante*. Así, para clasificar una obra como "tragedia" se hace necesario que los elementos descritos no sólo existan en esa obra, sino que sean dominantes[35]. Si he entendido bien a Todorov, aquí entra un nuevo factor: *el ideal de la época*, que se encuentra en el autor, que toma siempre, de un modo u otro, un *modelo* o *patrón* de escritura, al que sigue fiel o infielmente, y en el lector, que lee con un *horizonte de expectativa*, en el que entran como ingredientes un cierto sistema de reglas, más o menos generales y más o menos subjetivas. Ese horizonte de expectativa configura la *recepción apreciativa* del lector. De ahí podemos deducir que los géneros literarios forman en cada época de la literatura un sistema de expresión literaria, que no puede ser

---

[33] Cf. C. Bousoño, *Teoría de la expresión poética* II (Madrid ^{3}1970) 187-196.

[34] Cf. G. Genette, "Genres, 'types', modes": *Poétique* 8 (1977) 389-421.

[35] Cf. T. Todorov, capítulo sobre los "Géneros literarios" en *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (cit.) 178-185. Aporta también una bibliografía seleccionada, desde el punto de vista de la lingüística. Cf. asimismo T. Todorov, "El origen de los géneros", en M. A. Garrido Gallardo (dir.), *Teoría de los géneros literarios* (Madrid, Arco Libros, 1988) 31-48.

definido con rigidez como algo permanente o único en un género dado. Según esto, no puede hablarse estrictamente de un *género único de tragedia,* sino que la tragedia estaría caracterizada en cada momento de la historia literaria por la relación con los otros géneros existentes y con los *tipos*, entendidos como valores predominantes [36].

En España, durante la última década, desde la perspectiva de la semiótica literaria, Miguel Ángel Garrido ha estudiado ampliamente los géneros literarios [37]. De estos estudios parece deducirse que este autor defiende la naturaleza "veritativa" de los géneros literarios, esto es, que siempre hay una "verdad" en los géneros, que está en función del sistema de convenciones por el que el autor ha optado y que de alguna manera presenta al lector para que éste lo acepte, si quiere, al menos durante la lectura del escrito [38]. Por ejemplo, si en una obra se hace intervenir al fantasma de una persona que recrimina a otra alguna falta grave, no quiere necesariamente decir que el autor defienda la existencia de fantasmas, sino que éstos le sirven como símbolos para expresar, por ejemplo, la conciencia de un determinado personaje. El lector sólo tiene que percibir el simbolismo de esos fantasmas por una especie de contrato tácito con el género literario: entonces en esa obra literaria puede ser captada "su verdad", o incluso "la verdad", con tal de que se capte y se admita el simbolismo [39].

Desde una convergencia de ópticas filosóficas y lingüísticas, Paul Ricoeur [40] establece algunas distinciones entre dos géneros literarios amplios, a saber, el *histórico* y el *ficticio*. Para el relato histórico, lo

---

[36] Todorov no da definición de "tipo", al menos aquí. Únicamente pone el ejemplo de que, en la época del clasicismo en Francia, la tragedia se caracteriza por la seriedad de la acción y la dignidad de los personajes. Estos tipos, categorías o valores dan, en una época determinada, modalidades a un género que lo hacen diferente del de otras épocas.

[37] Cf. M. A. Garrido Gallardo, *Estudios de semiótica literaria* (Madrid, C.S.I.C., 1982) 93-129; M. A. Garrido Gallardo (dir.), *Teoría de los géneros literarios* (estudio preliminar: "Una vasta paráfrasis de Aristóteles" (Madrid, Arco Libros, 1988) 10-27.

[38] Esta postura recuerda algo a la anterior expuesta de T. Todorov.

[39] Por hacer una sola referencia, piénsese en los simbolismos de los números, o de los colores, en el Apocalipsis de San Juan.

[40] Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit,* 3 vols. (Paris, Du Seuil, 1982-1985). La fundamentación epistemológica de lo que yo he resumido se encuentra a lo largo sobre todo del vol. 3°.

esencial es hacer justicia al pasado. En cambio, para el relato ficticio es esencial la coherencia semiótica interna, es decir, que cada signo mire a los otros de modo que el texto sea coherente en sus partes, que el todo sea articulado. En el relato histórico, como el fin no es la articulación de los elementos y signos, lo normal es que queden cabos sueltos: episodios de las historias que no se terminan, sencillamente porque su desarrollo quedó truncado en la realidad o porque no se conservan datos; sucesos cuya aparición no resulta lógica o no se entiende qué función tienen[41].

3. *Los géneros literarios en exégesis bíblica*

El lector me perdonará que no entre en este tema, por varias causas: primera, porque el campo de observación que me propuse no contempla este ámbito de estudio; segunda, porque entre exegetas de la Sagrada Escritura, el asunto es bien conocido; y tercera, porque sería del todo imposible tratar con la debida atención este amplísimo objeto. Nuestro colega Salvador Muñoz, a quien se dedica el presente libro de homenaje, escribió precisamente un excelente libro, en el que hace uno de los intentos más conseguidos de estructuración sistemática del tema y una selecta historia de la investigación y de las orientaciones del Magisterio de la Iglesia[42].

Lo único que ahora interesa mostrar es que, a diferencia del tratamiento de los géneros literarios realizado por la lingüística moderna, la exégesis bíblica ha contemplado la cuestión desde sus conexiones inmediatas con el problema de la verdad, ya sea la veracidad en materias históricas, o bien en cuestiones de ciencias naturales, etc. Desde el comienzo, pues, los intereses y la finalidad en ambos campos del saber eran distintos.

---

[41] Ninguna articulación con el resto del relato tiene, por ejemplo, el episodio del joven que huye soltando la sábana, en el huerto de Getsemaní (Mc 14,51-52), a no ser por dos circunstancias: una, porque al escritor le interesó el episodio, y otra, porque realmente sucedió.

[42] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia* (Madrid, Casa de la Biblia, 1968). También en este libro se da una muy completa bibliografía hasta la fecha de su edición.

III. CONCLUSIONES

El breve análisis que hemos hecho de algunas posiciones de la lingüística moderna, pienso que nos autoriza a extraer ciertas conclusiones provisionales acerca de los modos posibles de transmisión y (re)presentación de discursos de Jesús, tal como nos los han conservado los Sinópticos:

1) Según las observaciones de la narratología moderna, la cuestión de la reconstrucción crítica de los discursos de Jesús, a partir de los textos de los Sinópticos, debe enfocarse de manera un tanto nueva y distinta de como se ha venido haciendo en la época de predominio de la visión cultural historicista. A la vista de las tres únicas posibilidades de redactar un relato de palabras o discursos (singularmente desde la sistematización de G. Genette y V. Balaguer), la cuestión o discusión acerca de los *ipsissima verba Iesu* debe ser planteada en términos mucho más elásticos que los que hasta ahora se han propuesto, tanto para defender la "historicidad" de esos discursos como para atacarla. Por ello, yo preferiría hablar de *ipsissima vox Iesu*, como hacía Joachim Jeremias, porque este sintagma es más adecuado, sobre todo para referirse a la transmisión de discursos, que la fórmula *ipsissima verba Iesu* : ésta podría mantenerse para los *logia* breves, esto es, para sentencias cortas, las cuales son más fácilmente transmisibles en su fidelidad literal estricta que los discursos largos.

2) De la comparación de los tres Evangelios Sinópticos[43] queda patente que Marcos (y también Juan) tiende al relato *mimético* o *discurso directo* en la transmisión de la *vox Iesu*, mientras que Lucas se inclina hacia la tendencia opuesta, esto es, al *discurso narrativizado* o contado. La posición media entre ambos la ocupa Mateo. Ahora bien, Marcos no ofrece discursos largos, por lo que sólo podemos suponer que, de haberlo hecho, habría seguido más de cerca la pauta del Cuarto Evangelio.

---

[43] Obviamente aquí no podíamos desarrollar esa comparación, que ocuparía muchas páginas. Sólo hemos puesto algunos ejemplos.

3) Cabe hacerse la pregunta: ¿quién es más fiel transmisor de los discursos: el que tiende al relato mimético de palabras o el que, por el contrario, muestra su inclinación por el relato de palabras narrativizado?

La respuesta debe ser muy matizada: los procedimientos de redactar un relato de palabras no implican de suyo una mayor o menor fidelidad al original, sino simplemente varios modos de representar el original. La razón es obvia: un narrador puede "contar" con palabras propias lo que otro ha dicho, manteniendo una gran fidelidad al contenido, incluso presentando ese discurso original con ciertos "retoques" que lo hacen más inteligible al lector u oyente que si tuviera acceso a una reproducción absolutamente literal: todo depende de la distancia entre lector actual y texto original. Por lo mismo, un relato que reprodujera de modo absolutamente literal el discurso originario podría ser menos fiel, porque los escritos, al menos los antiguos, no tenían medios para expresar todas las modalidades de la voz, de los gestos del hablante, etc., circunstancias que pueden modificar el sentido y alcance de un texto.

Siendo las cosas así, la fidelidad en la transmisión de palabras breves o sentencias, pero sobre todo de discursos largos, no está tanto en la fidelidad material de la reproducción de vocablos cuanto en la reproducción del sentido.

4) Los escritores pueden poner en boca de los héroes de su narración palabras o discursos en estilo directo, que expresan muy bien los sentimientos y actitudes del personaje, pero que pueden no haber sido pronunciados en la forma en que se escriben. Conocemos que en la historiografía griega y latina se acostumbra frecuentemente, como procedimiento literario, a poner en boca del héroe, al menos para circunstancias relevantes, discursos ficticios de variable extensión[44]. El entorno cultural servía de elemento hermenéutico para valorar la relación de tal discurso, "producido" por el escritor, con el discurso original, si lo hubiera, e incluso, sólo con los sentimientos del héroe, expresados o no en otras formas de lenguaje.

Tales procedimientos literarios "no eran una falsificación de la realidad", sino uno de los tres modos posibles para "reproducir" literariamente esa realidad.

---

[44] Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* lib. I, & 22 (traducción de F. Rodríguez Adrados; Madrid ^{2}1967).

5) Como literariamente no se distingue, en principio, el discurso real del ficticio, pues ambos tipos emplean los mismos procedimientos, el análisis lingüístico es insuficiente en exégesis bíblica para una crítica histórico-literaria sobre el tipo de discurso y el grado de historicidad de cada "relato de palabras" que se contemple. No obstante, hemos observado que tales análisis están ofreciendo pistas para una razonable y crítica distinción entre relatos ficticios y de reproducción de realidades: esas pistas son la diferencia de articulación y coherencia del conjunto, mucho más elaborada en el relato ficticio y, por el contrario, con lagunas e incoherencias observables, en el relato histórico.

6) Apoyándonos en estos estudios, puede comenzar a trabajarse en una teoría sobre la "veracidad de los géneros" literarios. Habrá que desplazar la obsesión "historicista", que ha imperado en la cultura europea de los dos últimos siglos. En su lugar habrá que ir dando entrada a una comprensión más amplia del lenguaje de representación y a la verdad que conlleva dentro de los varios sistemas de signos.

7) Teniendo en cuenta la índole sagrada de la Biblia, para la investigación de los discursos de los Sinópticos —extensible a otros escritos, como el Cuarto Evangelio y los Hechos—, además de los recursos que ofrece hoy día la lingüística, habrá que emplear otros recursos críticos, como pueden ser los modernos "criterios de historicidad" y otros medios de verificación, de los que metodológicamente no podíamos tratar en el presente ensayo [45].

---

[45] A este respecto han sido aplicados con excelentes resultados los criterios del estilo y talante peculiar de Jesús, realmente inconfundible en muchos casos, o bien los estudios sobre el trasfondo lingüístico arameo o hebreo que se rastrea y encuentra en muchos pasajes evangélicos, o bien las investigaciones sobre los procedimientos de memorización entre los antiguos rabinos y sus discípulos.

ISRAEL Y LA BENDICIÓN DE ABRAHÁN PARA TODAS LAS GENTES

JOSÉ LUIS ESPINEL
Facultad de Teología de San Esteban
Salamanca

I. LAS NACIONES OBJETO DE LA BENDICIÓN DE ABRAHÁN

1. *Los textos y su sentido general*

El relato de la vocación de Abrahán concluye con una bendición misteriosa e interesante: "Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra" (Gn 12,3b). En Gn 17,4 se concreta más el sentido de la bendición: "He aquí mi pacto contigo: serás padre de muchedumbre de pueblos". Yahvé no quiere ocultar a Abrahán la destrucción de Sodoma, máxime teniendo sobre él proyectos de salvación universal: "habiendo de ser bendecidas en él todas las naciones de la tierra" (Gn 18,18b). Se repite la fórmula, pero vinculando la bendición universal también a su descendencia. Tras el episodio del sacrificio de Isaac, Yahvé promete a Abrahán: "Y en tu posteridad serán bendecidas todas las naciones de la tierra" (Gn 22,18a).

Después de Abrahán hereda la bendición Isaac. También a él se le dice que la bendición se proyectará sobre el mundo: "En tu estirpe serán bendecidas todas las naciones de la tierra" (Gn 26,4b). Es lo mismo que se dirá después a Jacob (Gn 28,14b). La bendición, pues, de Abrahán, la salvación histórica que va unida a la vocación de Abrahán, tiene consecuencias universalistas, tendrá efectos benéficos sobre todo el género humano.

Todos estos textos son traducidos sistemáticamente en pasiva: 'en ti [o en tu descendencia] *serán bendecidas* las naciones de la tierra', en el

griego de los Setenta, y así utilizados en el Nuevo Testamento. Para Pierre Benoit[1], tanto la forma verbal *nifal* como *hitpael*, que aparecen en los cinco textos sobre la bendición antes citados, llevan al reflexivo "se bendecirán". Los paganos evocarán sobre sí la bendición de Abrahán, la admirarán tanto, que la desearán invocándola. Precisamente ahí Benoit está apoyando la inspiración de la traducción Septuaginta, pareciéndole que la forma pasiva griega es más universalista que el texto hebreo.

Claus Westermann[2], tras estudiar el caso, afirma que la discusión sobre si hay que traducir en pasiva (G. von Rad) o reflexiva (O. Procksch) los textos de Gn 12,3b y paralelos es ociosa, y piensa que ambas formas no se distinguen en su contenido en este caso. De hecho, la traducción reflexiva no está diciendo menos que la pasiva. Cuando "las familias de la tierra" se bendicen "en Abrahán", es decir, llaman una bendición sobre sí mismas bajo la advocación de su nombre (como en Sal 72,17, y aún más claramente en Gn 48,20), la presuposición obvia es que reciben la bendición.

La forma pasiva, cuyo sentido universalista está recogido también en la traducción reflexiva, se encuentra en las versiones posteriores. Así, lo entendió Eclo. 44,21, y la Septuaginta, el Targum, el Nuevo Testamento y la Vulgata.

Cuando parece que el horizonte histórico se estrecha al pasar de la consideración de todas las naciones (Gn 10-11) a una sola figura, a Abrahán (Gn 12), resulta que en este personaje comienza la salvación universal.

La importancia de la vocación de Abrahán y de la bendición de que es portador para todas las gentes está señalada así en G. Von Rad: "La verdadera conclusión de la historia primitiva de la humanidad no se encuentra en la torre de Babel, sino en la vocación de Abrahán (Gn 12,1-3). Es más, gracias a este enlace de la historia primitiva con la historia de la salvación, debemos interpretar toda la historia salvífica de Israel en relación al problema, todavía sin resolver, de las relaciones de Yahvé y el resto de las naciones"[3]. Sólo con el Nuevo Testamento se hará claridad total y se obedecerá al Espíritu en este punto.

---

[1] Pierre Benoit, O. P., *Exégèse et Théologie* I (París 1961) 10.

[2] C. Westermann, *Genesis 12-36. A Commentary* (Londres 1986), principalmente pp. 151-152.

[3] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1978) 217.

La gran novedad de la tradición yahvista en la vocación de Abrahán (Gn 12,1-3) es la bendición prometida para todas las gentes, es decir, la salvación universal por mediación e intercesión de Abrahán, mediante su elección[4]. Estamos ante la vocación universalista de Israel, ante su misión histórica. Con estos textos se obliga a Israel a llevar la fe al mundo, a hacerle partícipe de sus promesas. A pesar de que el escritor yahvista comienza con los relatos de la creación y trata del anuncio de la salvación para la humanidad, "con todo, nunca usa J el término *bendición* sino hasta llegar a Abrahán: en Abrahán y su descendencia comienza propiamente la salvación" [5].

2. *Desarrollos bíblicos*

Los textos revelados hablan de la misión espiritual de Israel, incluso en sus traducciones, pero ¿cómo ha entendido esta misión el Israel histórico? ¿No ha sido más bien exclusivista?

Los profetas lanzaron ráfagas universalistas en el cerrado panorama de Israel. Donde se había dicho: "Para que sepas que Dios hace diferencia entre los hijos de Egipto y los hijos de Israel" (Ex 11,7), ellos dicen: "¿Acaso no me sois como hijos de etíopes, oh hijos de Israel?, dice el Señor. ¿Acaso no hice yo subir a Israel de Egipto y a los filisteos de Caftor y a los sirios de Quir?" (Am 9,7). Y también: "Bendito mi pueblo Egipto, y Asiria obra de mis manos, e Israel, mi heredad" (Is 19,25).

El templo de Jerusalén debe ser "casa de oración para todas las gentes" (Is 56,7b). Finalmente, no pretendiendo ser exhaustivo, se debe aludir al banquete que Yahvé preparará sobre el monte de Jerusalén para todos los pueblos, donde se habla de abundancia y de inmortalidad (cf. Is 25,6-8). Estos textos apoyan la tradición universalista de los textos de Abrahán.

---

[4] Cf. L. Díez Merino, *La vocación de Abrahán (Gn 12, 1-4a)* (Roma 1970) 49.

[5] M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegéticos* (Valencia-Jerusalén 1981) 38.

3. *Interpretación judía en el Targum del tiempo de Jesús*

Pero veamos algunos testimonios representativos del Israel contemporáneo de Jesús y los límites de su comprensión de la misión universalista de Israel. Cuando el Targum tradujo *bk*, literalmente *en ti*, dicho a Abrahán en Gn 12,3b, por "*por tus méritos*", a causa de tus méritos, dio pie a que la fantasía de los comentaristas judíos, la haggadá rabínica, imaginara incontables méritos en Abrahán, que él generosamente ofreció a los paganos, como proselitista, aunque es verdad que la haggadá canalizó casi todo el mérito de Abrahán en favor exclusivo de Israel [6].

Si el judaísmo helenista representado en la LXX deja entrever una tradición que espera un Mesías con salvación universal, "la [traducción] sinagogal ortodoxa judía deja a salvo el punto de que el Mesías universal es sólo la esperanza de Israel, y la qumránica deja ver su sectarismo al identificar al pueblo del Mesías con 'los hombres de la comunidad'" [7].

El Targum según la versión recogida en Neofiti 1 resalta los méritos de Abrahán, sus obras. Según esta traducción, ha sido en virtud de esos méritos por lo que se le ha hecho la promesa, incluida la promesa de bendición para todas las gentes: "Y en tu justicia serán bendecidas todas las familias de la tierra" (N. Gn 12,3b). "Y por sus méritos serán benditos todos los pueblos de la tierra" (N. Gn 18,18b). En N. Gn 26,4 dirigiéndose a Isaac se le mencionan sus propios méritos, su justicia, lo mismo que luego se dirá a Jacob: "Y por tus méritos serán benditas todas las familias de la tierra..." (N. Gn 28,14).

Neófiti 1 es más antiguo que la polémica entre el judaísmo y el cristianismo sobre la fe dada a los gentiles. Por eso en este Targum todavía se habla sin reservas de la vocación universalista de Abrahán. En el Targum de Onqelos, en el del Pseudojonatán o en la Haggadá posterior, las bendiciones que trae Abrahán para las gentes o son de orden meramente material, o su proselitismo es cosa personal, o son bendiciones que se comunican sólo durante su vida. Por eso mismo no se habla de los méritos de Abrahán como causa de las bendiciones universales [8].

---

[6] Cf. A. Díez Macho, *Ms. Neofiti 1*, II. *Éxodo* (Madrid 1970) 48*. Estas páginas recogen y sintetizan la citada obra de L. Díez Merino.

[7] M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas*, 135.

[8] Cf. Esta reflexiones de L. Díez Merino, en A. Díez Macho, *Ms. Neofiti 1*, II. *Éxodo*, 48*.

Filón de Alejandría es un exponente del judaísmo helenista contemporáneo de Jesús. El judaísmo alejandrino ha producido la versión LXX de cierta apertura universalista. Pero Filón no tiene ni mucho menos el lenguaje paulino que dice de Abrahán, citando la Escritura: "Te he constituido padre de muchas naciones" (Gn 17,5; Rom 4,17a). Filón no ve otro modo de participación en la bendición de Abrahán para los gentiles que la conversión al judaísmo, que se hagan pueblo de Israel. En ese caso, el prosélito está integrado en Israel y forma parte del pueblo. No se ve otra posible e importante bendición para las naciones en Abrahán [9].

II. EL NUEVO TESTAMENTO Y LA VOCACIÓN UNIVERSALISTA DE ISRAEL

1. *Jesús dedicado a Israel, destinado al mundo*

Jesús dedicó a Israel su corto y violentamente interrumpido ministerio. Procedía en esto como con escrúpulo, no alejándose de la tierra de Israel, a pesar de que en ella era perseguido. Estuvo muy preocupado con la indiferencia y la frialdad de su pueblo y de sus dirigentes para con su anuncio del reino de Dios. Debía ser Israel, convertido al reino, quien apoyara al Mesías para hacer efectiva la bendición prometida para todo el mundo con la elección de Abrahán; al menos, él debía contar con Israel para llevar la fe al mundo.

Su comprensión del reino incluía la posibilidad del fracaso humano, el rechazo de Israel; pero siempre quedaban las promesas divinas. Para Jesús, el reino era como una semilla de mostaza, no como un cedro del Líbano, que dice Ez 17,22-24. Pero también bajo la planta de mostaza vienen las aves a anidar (Mc 4,32). Estas aves, tanto en Ez 17,23 (véase Ez 31,6) como en Mc, son los gentiles, las naciones. Mc ha conservado en esta parábola, en la venida de las aves a cobijarse, la imagen de la

[9] Cf. En este sentido, J. Sánchez Bosch, *La figura de Abrahán en Pablo y en Filón de Alejandría*, en la obra colectiva dirigida por D. Muñoz León, *Salvación en la palabra. Targum - Derash - Berith*, homenaje a A. Díez Macho (Madrid 1986) 677-688. Véase también P. Borgen, *Philo, John and Paul. New Perspectives on Judaism and Early Christianity* (Atlanta 1987) 210-214.

peregrinación de las naciones y no ha introducido el proselitismo, la evangelización activa, aunque ya habla de ella Mc 13,10. Esta parábola es universalista y reconoce la apariencia mínima del reino.

Tras la curación del siervo del centurión hay en Mt una declaración de Jesús, como un oráculo, precedido por el característico "os digo": "Os digo, pues, que del oriente y del occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores..." (Mt 8,11-12). En Lc 13,28-29 se encuentra un dicho de Jesús semejante, pero en otro contexto. Es como una advertencia a los judíos, a quienes no valdrá decir "hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas" (Lc 13,26). "Allí habrá llanto y crujir de dientes cuando veáis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, pero a vosotros (os veáis) arrojados fuera. Vendrán de Oriente y de Occidente, del septentrion y del mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios" (Lc 13,28-29).

Un dato a favor de la autenticidad del dicho en Mt: Jesús no dice "se sentarán en mi mesa, en mi reino", sino "se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob ... en el reino de los cielos" (8,11). Este dato no está explicitado, ni cristologizado. Jesús habla con humildad, es su período terrestre, se adapta a los judíos.

El dicho es novedoso en la literatura judía. "Que los gentiles se reclinen para comer con los santos patriarcas judíos en el banquete mesiánico era sorprendente" [10].

Hay en Mt y en Lc una pasiva divina, reverente: "los hijos del reino (aramaísmo) *serán arrojados* a las tinieblas exteriores" (Mt 8,11); "vosotros (os veréis) *arrojados* fuera" (Lc 13,28b). En ambos casos se sobreentiende que arrojados por Dios. Es el modo indirecto como suele Jesús referirse a Dios.

Este dicho de Jesús, en la versión conservada en Lucas es tenido como histórico por J. Schlosser [11]. Sería una afirmación dirigida a judíos legalistas. Jesús opone los verdaderos creyentes, los patriarcas, a los judíos incrédulos. Le parece a Schlosser más histórica la expresión "arrojados *fuera*" de Lucas que la de Mateo "arrojados a las *tinieblas exteriores*".

---

[10] R. H. Gundry, *Matthiew. A Commentary*, 145.

[11] Cf. J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* II (Paris 1980) 615.

Jesús mismo colocaría la expresión *reino* donde en la lengua vulgar se diría *paraíso, edén, mundo que viene*[12]. El dicho pertenece a la doble tradición y presenta el tema del banquete, que viene de Is 25.

En la parábola del rico comilón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31) Jesús advierte sobre dramáticas consecuencias a quien ante el reino de Dios vive en irreflexión y descuido. Pero hay un toque alegórico mínimo que agrava la situación para los primeros oyentes. El rico invoca a Abrahán como padre (v. 24) y, a pesar de todo, está condenado. Más aún: en ese riesgo están sus cinco hermanos, que no escuchan a Moisés ni a los profetas. El nombre dado al pobre que al morir va al seno de Abrahán, al costado de Abrahán, a sentarse a la mesa del reino junto a Abrahán, es también simbólico, alegórico: se llama *Lázaros*, forma griega del nombre hebreo o arameo Eliezer. Este nombre nos lleva a Gn 15,2, donde Abrahán pide a Yahvé un hijo, porque de lo contrario le heredará el siervo Eliezer (Lázaros), damasceno.

En esta parábola se avisa de un gran riesgo: pueden heredar a Abrahán los siervos extranjeros, y ser rechazados del banquete los hijos. La advertencia no es tanto por razón del siervo como por razón del hijo desposeído, pero la salvación del extranjero es ya una posibilidad que redunda de la bendición de las gentes mediante Abrahán.

J. Jeremias, en su clásico estudio[13] sobre Jesús y la misión, reconoce que Jesús lamenta el superficial proselitismo judío, que hacía prosélitos merecedores de la condenación (Mt 23,15), reconoce también que Jesús dirigió a sus discípulos a la evangelización de Israel (Mt 10,5-6) y limitó a Israel su propia actividad (cf. Mt 15,24). Pero valora al mismo tiempo que Jesús remueva la idea de la venganza escatológica contra los paganos, como puede verse en la omisión de la venganza contra ellos en su cita de Isaías en Lc 4,18-19.

Mc 11,1-10, a propósito de la entrada de Jesús en Jerusalén en un asno, alude a Zac 9,9, pero este texto (en el v. 10) va seguido por la confesión de que el Mesías es príncipe de la paz para todas las naciones. La predicación a Israel fue como una precondición para que su fidelidad, que le llevó a la muerte, mereciera la salvación del mundo.

---

[12] J. Schlosser, *Le Règne de Dieu*, 617.

[13] J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956).

No sólo trató Jesús de que Israel estuviera preparado para su elevada y generosa misión de llevar la bendición, prometida en la elección de Abrahán, a los gentiles. Vivió su fidelidad por la misma causa. "Por su acto pascual, Cristo se inscribió en la misión sacerdotal de Israel para con las naciones (...). Es a partir de ahí cuando aparece una proximidad extrema entre la misión de Cristo-Siervo y la de Israel-Siervo, una proximidad que marca sin duda el lugar verídico del combate espiritual de Israel ante su Cristo" [14].

2. *La Iglesia apostólica, Israel y el mundo*

a) La redacción de los evangelios.

Mt 1,1 recuerda a sus lectores judíos conversos que Jesús es el hijo de Abrahán, que porta para los gentiles la bendición prometida en la vocación del gran patriarca (Gn 12,3; 18,18; 22,15-18) [15]. Pero el personaje Abrahán actúa en los textos del Nuevo Testamento siempre críticamente. "Abrahán guarda de ordinario una crítica distancia de Israel" [16]. Cuando aparece su figura hay cierto juicio, una exigencia para Israel, como si se reprochase una conducta no comprometida en el traspaso de la bendición.

Lucas, el evangelista universalista, el que hace llegar la genealogía de Jesús más allá de Abrahán, a través de personajes paganos, hasta Adán y hasta Dios (Lc 3, 34-38), alude en el Magníficat a que Dios cumplió su promesa hecha a Abrahán y a su descendencia. María canta a Dios que ha realizado obras grandes (μεγάλα) cumpliendo la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia (τῷ σπέρματι αὐτοῦ, Lc 1,55). Esta expresión griega es la usada en las bendiciones universalistas de Gn 22,18a; 26,4b; y 28,14 antes vistas.

Muñoz Iglesias contradice la tesis de A. Hilgenfeld, para quien este final del Magníficat (Lc 1,55) sería añadidura por su métrica diferente y

[14] J. Radermakers / J.-P. Sonnet, "Israël et l'Église": *NRTh* 107 (1985) 694.

[15] Robert H. Gundry, *Matthiew. A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids 1982) 13.

[16] J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* I (Freiburg 1986) 7.

su imitación de teología paulina[17]. Pero no hay tal calco de teología paulina, y la métrica pertenece aquí a la retrotraducción al griego desde el original hebreo del primer capítulo. Además, la misma métrica es algo discutido en este capítulo. También el anciano Simeón recoge en su cántico la noticia de que Jesús es la promesa venida a Israel, pero destinada a todos los pueblos: "Han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado ante la faz de todos los pueblos, luz para iluminación de las gentes y gloria de tu pueblo Israel" (Lc 2,29).

Cuando el Bautista dice que "Dios puede sacar de las piedras hijos para Abrahán" (Mt 3,9), hace una paronomasia: *banaya* significa hijos, y *'abanayya* significa piedra; son dos realidades muy diferentes que sólo se parecen en el sonido. Esta frase es una ironía, pero encierra una gran verdad. No pueden confiar los judíos en que son hijos de Abrahán según la carne, como si ese fuera el único camino para tal filiación.

Jn 8 acusa a los judíos de ser muy diferentes de Abrahán, aunque le llaman padre (8,33-40), y presenta a Jesús como superior a Abrahán (8,52-58), hasta decir: "Abrahán, vuestro padre, se regocijó pensando ver mi día; lo vio y se alegró" (Jn 8,56). No se conoce exactamente a qué episodio de la vida de Abrahán hace referencia este verso. Pudiera pensarse en algún comentario o targum, una haggadá judía sobre Abrahán. En Gn 17,16 se promete un hijo a Abrahán. En 17,17a se dice "Cayó Abrahán sobre su rostro y se reía". Los judíos no quieren ver duda alguna en Abrahán ante la promesa; por eso dicen que ríe de alegría[18]. El Targum de Onqelos dice aquí: "Cayó Abrahán sobre su faz y se alegró", y el libro de los Jubileos 15,17: "Abrahán cayó de bruces, se regocijó..." A esa tradición, vinculada a cierta experiencia del Mesías su descendiente, se aludiría en Jn 8,56.

Así como el "verdadero Israel" debe decir, como Natanael: "tú eres el rey de Israel" (Jn 1,49b), también el verdadero hijo de Abrahán debe alegrarse con la aparición del día del Mesías, en quien llega la bendición para las naciones, en lugar de contrariarse, como sucede según Jn 8,59: "Entonces tomaron piedras para arrojárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo".

---

[17] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según Lucas* (Madrid 1983) 155.

[18] Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* II (Barcelona 1980) 295.

b) Hechos de los Apóstoles y Epístolas.

Se impone en la iglesia apostólica un lema que habla en favor de una prioridad temporal en la salvación: primero el judío, luego el gentil (cf. Rom 2,9-11). Encontramos la frase en boca de Jesús en Mc 7,27a: "Deja *primero* saciarse a los hijos", que no indica exclusivismo, sino un orden cronológico. Este orden se encuentra en otros pasajes del Nuevo Testamento. "Habiendo resucitado Dios a su Siervo, os lo envió a vosotros *primero* para que os *bendiga* en la conversión..." (Hch 3,26). Tal bendición, que entrega Jesús a los conversos de Israel, no es otra que la prometida en la vocación de Abrahán, y prueba de ello es que se alude a ella explicitamente en el verso inmediatamente anterior. Véase Hch 13,46 y Rom 1,16, que también contienen el *primero a vosotros*. El Nuevo Testamento sabe que "Cristo se hizo servidor de los circuncisos en honor de la veracidad divina, para cumplir las promesas hechas a los padres" (Rom 15,8). Pero esa fidelidad de Jesús exigía también por parte de los judíos una atención especial a su vocación altruista y universal. Parecía como si habiendo cierta conciencia de ella, a la hora de ejecutarla exigiera tales cambios de actitud, que no estaban fácilmente dispuestos a ello. Por eso Pablo hubo de romper con su pasado, con su identidad judía tal como él la concebía hasta su conversión[19].

¿Es Abrahán merecedor de bendición o receptor de un don gratuito? El punto de vista judío sobre la bendición de Abrahán destaca su mérito, su autojustificación. Así, 1 Mac 2,52: "¿No fue hallado Abrahán fiel en la tentacion y le fue imputado a justicia?". En Jubileos parece como si fuera Abrahán quien elige a Dios, y no Dios a Abrahán: "Mi Dios, Dios Altísimo, tú sólo eres mi Dios. Es a ti y tu imperio lo que escojo" (Jub 12,19). San Pablo, por el contrario, alude frecuentemente a la aceptación, por parte de Abrahán, de la oferta hecha por Dios gratuitamente. "Pues a Abrahán y a su posteridad no le vino por la Ley la promesa de que sería heredero del mundo, sino por la justicia de la fe" (Rom 4,13), y "Pues previendo la Escritura que por la fe justificaría Dios a los gentiles, dijo de Abrahán: 'En ti serán bendecidas todas las gentes'. Así que los que nacen de la fe son benditos con el fiel Abrahán" (Gál 3,8-9). Es importan-

[19] Así A. Vanhoye, "Les juifs selon les Actes des Apôtres et les Epîtres": *Biblica* 72 (1991) 84.

te este razonamiento, porque no siendo Abrahán merecedor de la promesa, sino receptor de ella, como quien se adhiere a ella, los hijos de Abrahán están en su lugar y deberían ser receptores de la misma bendición universal destinada para el mundo. Israel, como Abrahán, es portador de un don gratuito para el mundo: la bendición. "Como Abrahán fue justificado por la gracia, así también los gentiles" [20].

"El evangelio de Pablo es el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán" [21]. Pablo muestra que Abrahán fue justificado por la fe, por la adhesión al proyecto generoso de Dios (cf. Gál 3,6): "Entended, pues, que los nacidos de la fe son los hijos de Abrahán" (Gál 3,7). Y añade: "Pues previendo la Escritura que por la fe justificaría Dios a los gentiles, dijo de Abrahán: en ti serán bendecidas todas las gentes" (Gál 3,8). "Así que los que nacen de la fe son benditos con el fiel Abrahán" (Gál 3,9). Parece que los opositores de Pablo en Gálatas son más nacionalistas que nomistas. Quieren hacer primero judíos, prosélitos, a los gentiles, y luego desde ahí les vendría la salvación de Jesús. Pablo, por el contrario, piensa que tanto Abrahán como los gentiles se justifican por la fe y que vale más la actitud de fe a las promesas de Dios en Jesús que ser hijo carnal de Abrahán, no habiendo distinción entre judío o gentil ante Cristo.

Abrahán es heredero de una promesa ante la cual no puede hacer nada. Abrahán no la ha merecido con sus obras, la ha recibido por su adhesión a ella. Ha sido Cristo quien, tomando nuestra maldición, ha merecido darnos la bendición anunciada en Abrahán (Gál 4,14).

Los que se oponen a Juan en su enseñanza sobre Abrahán y Jesús son judíos, los que se oponen a Pablo y su comprensión de Abrahán y misión de Israel son judeocristianos [22]. San Pablo vivió este drama, pero con esperanza, porque "el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones; y entonces todo Israel será salvo" (Rom 11, 25-26a).

Aunque confiesa en otro momento sentir un vivo dolor por los judíos -suyos son los patriarcas, las promesas, de quienes procede Cristo según la carne... (cf. Rom 9,1-5)-, también afirma: "No todos los de Israel son Israel ni todos los descendientes de Abrahán son hijos de Abrahán" (Rom

---

[20] G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge 1990) 57.

[21] G. Walter Hansen, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rethorical Contexts* (JSNT Suppl. S. n. 29; Sheffield 1989) 15.

[22] Cf. G. Walter Hansen, *Abraham in Galatians*, 174.

9,6b-7a). Para ser hijo verdadero de Abrahán y heredar sus bendiciones, ya se trate de judío o gentil, se debe aceptar a Cristo. Por eso, el capítulo tercero de Gálatas, dedicado a Abrahán, acumula en su final el nombre de Cristo como causa de la filiación de Abrahán: "Todos sois hijos de Dios por la fe en *Cristo*, (...) bautizados en *Cristo* (...) revestidos de *Cristo*, (...) todos sois uno en *Cristo* Jesús. Y si todos sois de *Cristo*, luego sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa" (Gál 3,26-29). Ahí es donde proclama Pablo la igualdad ante Cristo del judío y griego, siervo o libre, varón y mujer.

El Nuevo Testamento recuerda el deber de Israel de facilitar que la bendición de Abrahán llegue a los gentiles: "Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abrahán: 'En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra' " (Hch 3,25).

Israel tuvo como misión llevar la fe mesiánica al mundo, pero su nacionalismo le impidió aceptar el modo como el Mesías procedía. Era una misión llena de honor, donde podría haber conectado con la generosidad de Dios. Los jefes judíos se opusieron a esta propuesta. Es verdad que se reconocían atisbos universalistas importantes en el Antiguo Testamento, pero nadie quería señalar la hora y el momento. Por otra parte, se chocaba con el nacionalismo judío y no se veía cómo se podía convertir al mundo, si éste no se judaizaba. Sería Dios mismo quien lo dijera.

Hoy, cuando existe una corriente de simpatía por Jesús en el mundo intelectual judío[23], podría ser buen momento para el recuerdo de que los judíos son portadores de una bendición para los demás.

---

[23] Cf. Donald A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus* (Grand Rapids 1984).

Lc 12,50: ¿ANGUSTIA DE JESÚS ANTE SU MUERTE?

CÉSAR-AUGUSTO FRANCO MARTÍNEZ
Madrid

En su *Teología del Nuevo Testamento*, J. Jeremias se lamentaba con razón de que en la investigación sobre si Jesús había anunciado de antemano su pasión, los exegetas —hasta muy recientemente— habían prestado una atención casi exclusiva a los tres pasajes conocidos como anuncios de la pasión, descuidando otro material —mucho más importante— transmitido en los evangelios sinópticos [1]. A este material pertenece, según J. Jeremias, el texto de Lc 12,49-50 [2], donde, según la estructura del paralelismo sinonímico [3], Jesús anuncia ya, durante el ministerio terreno, el drama de su pasión [4].

---

[1] J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971) 269.

[2] J. Jeremias, *o. c.,* 269. R. Schürmann, ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica (Biblioteca de Estudios Bíblicos 42; Salamanca 1982) 58, incluye también Lc 12,50 entre las afirmaciones de Jesús que, en el estrecho círculo de sus discípulos, trataban de su muerte en forma más o menos elíptica, y cita otros autores que comparten esta opinión (nota 152).

[3] M. Bastin, *Jésus devant sa passion* (LecDiv 92; Paris 1976) 162. No debemos repetir aquí los claros argumentos de este autor mostrando el paralelismo de los versos (pp. 162-164). Volveremos, sin embargo, sobre este tema para probar que, en el nivel del contenido, el paralelismo no es tan incompleto como él supone (p. 163). Sobre dicho paralelismo véase también I. Howard-Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; Exeter 1978) 546; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Biblia y Kerygma 3; Estella 1970) 200-201. Se opone a ver en Lc 12,49-50 dos partes de un *logion* doble compuesto por Lucas S. J. Patterson, "Fire and Dissension. Ipsissima Vox Jesu in Q 12,49,51-53": *Forum* 5 (1989) 125, quien suscribe los argumentos de März: *a)* formalmente, los dichos son demasiado diferentes para haber sido compuesto originariamente unidos; *b)* en cuanto al contenido, también son diversos: mientras el v. 50 divisa perfectamente la muerte de Jesús, el v. 49 apunta hacia alguna escena futura de juicio escatológico.

[4] F. Dreyfus, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Paris [2]1984) 100 (véase la nota 4 a

El estudio que dedicamos a Lc 12,49-50 no pretende adentrarse en la compleja historia literaria del *logion*, desde el nivel del Jesús histórico hasta su actual presentación en Lucas. El debate sobre este aspecto de crítica de las fuentes y composición literaria arroja, por el momento, poca luz [5]. Convencidos, como estamos, de que detrás del *logion* —en su actual estructura de paralelismo— se revelan palabras auténticas de Jesús [6], nuestro trabajo se centrará en Lc 12,50, y más concretamente, en la expresión καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ. Hay en estas palabras ciertas cuestiones poco clarificadas que impiden comprender no sólo el paralelismo de los versos y, en cierto sentido, el problema de su historia literaria, sino también el contenido de lo afirmado por Jesús. Y si esto afirmado por Jesús se remonta a su ministerio público, una inexacta comprensión de sus palabras nos cerraría la puerta de la conciencia con que asumió el destino de su muerte redentora.

I. EL SIGNIFICADO DEL VERBO συνέχομαι

Casi sin excepción, la mayoría de los comentarios sobre el evangelio de Lucas interpretan Lc 12,50 como si se tratara de una referencia a la angustia que la perspectiva de su pasión habría provocado en el espíritu de Cristo [7]. Hasta que llegue ese momento, Jesús vive "en una tribulación extrema" [8]; su alma se halla prisionera de una angustia interior, semejan-

---

propósito del sentido del concepto "bautismo"). Sobre el significado del bautismo de Cristo y la conexión de Lc 12,50 con el texto de Mc 10,38-40, consúltese J. D. M. Derrett, "Christ's Second Baptism (Lk 12,50; Mk 10,38-40)": *ET* 100 (1989) 294-295.

[5] Véase sobre este aspecto el artículo de C. P. März, "Zur Vorgeschichte von Lk 12,49-59": *StdNTUmwelt* 12 (1987) 69-84.

[6] Según F. Dreyfus, *o. c.*, 100, nota 4, las razones aducidas por los exegetas para rechazar la autenticidad de las palabras de Jesús en Lc 12,50 son poco convincentes.

[7] P. Schanz, *Kommentar über das Evangelium des heiligen Lukas* (Tübingen 1983) 359; G. L. Hahn, *Das Evangelium des Lukas* II (Breslau 1894) 194-195; P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Verbum Salutis 5; Paris 1930) 384; A. Feuillet, "La coupe et le baptême de la Passion": *RB* (1967) 370; M. Bastin, *o. c.*, 164; G. Delling, βάπτισμα βαπτισθῆναι, en íd., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (Göttingen 1970) 245-246; A. Oepke, βάπτισμα, en *TDNT* 1 (1968) 545; J. Schmidt, *El evangelio según San Lucas* (Biblioteca Herder 94; Barcelona 1968) 324.

[8] M. Bastin, *o. c.*, 163.

te a la de Getsemaní, con cuya escena se compara nuestro *logion*. Así, M.-J. Lagrange, comentando Lc 12,50, se pregunta: "¿No es bastante llamativo pensar que la vida de Jesucristo ha sido un Getsemaní permanente?" [9] También R. Bultmann, fiel a su mito del salvador celeste, interpreta el giro πῶς συνέχομαι como un signo de "la angustia, descrita con frecuencia, que siente el Enviado en cuanto extranjero en el mundo de aquí abajo" [10].

Esta interpretación de la angustia que pesa sobre Jesús ante el destino de su muerte se debe a la traducción del verbo συνέχομαι con el sentido de "estar oprimido, angustiado", significado que no se impone necesariamente en nuestro pasaje[11]. Ya en 1889, F. Godet hacía notar, con oportunidad aunque sin éxito, que dicho verbo "no significa necesariamente: estar dominado por la angustia" [12]. Años más tarde, Ch. Bruston —en la línea de F. Godet— reconocía que "en la mayoría, si no en todas las versiones del Nuevo Testamento, se ha traducido una de las palabras más solemnes de Jesucristo (Lc 12,50) como si fuese un paralelo de 'mi alma está triste hasta la muerte' (Mt 26,38) y 'mi alma está turbada' (Jn 12,27)" [13]. Frente a esta interpretación del pasaje, Ch. Bruston ofrece la siguiente traducción: "Je suis venu jeter un feu sur la terre et qu'ai-je à désirer s'il a été déjà allumé? Mais j'ai à être baptisé d'un baptême et comment suis-je retenu jusqu'à ce que ce (= le feu) soit achevé" [14].

En esta traducción, dos cosas resultan poco convincentes. En primer lugar, Ch. Bruston olvida el paralelismo entre los versos 49-50 al conside-

---

[9] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (EtB; Paris ^{3}1927) 373. Este autor recoge la expresión "Getsemaní permanente" de A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC; Edinburgh 1910) 334.

[10] R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (Paris 1973) 197; en la p. 556 ofrece una serie de interpretaciones de este pasaje.

[11] Otros autores traducen el verbo συνέχομαι más literalmente por "ser retenido", "estar en prisión". Cf. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen ^{14}1969) 66; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT; Regensburg 1977) 411-412.

[12] F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc* II (Paris 1889) 163. En el mismo sentido se manifiesta H. Köster, συνέχω, en *TDNT* 7 (1977) 884: "Es correcto —dice— que el bautismo con que Jesús tiene que ser bautizado es su muerte. Pero ¿tiene esto que significar que συνέχομαι denota miedo a la muerte?"

[13] Ch. Bruston, "Une parole de Jésus mal comprise": *RHPhilRel* 5 (1925) 70-71.

[14] Ch. Bruston, *a. c.*, 70.

rar πῦρ, y no βάπτισμα como sujeto del verbo τελεσθῇ. En segundo lugar, no tiene en cuenta el valor teológico que comporta el verbo τελέω cuando se refiere a la pasión de Jesús, como cumplimiento del plan divino según las Escrituras. Digamos, por último, que la frase καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη esconde un sustrato arameo, señalado por los críticos, que justifica mejor la traducción siguiente: "Y cómo desearía que ya estuviera ardiendo" [15].

Otra traducción que revela la resistencia de algunos exegetas a suponer la angustia en el espíritu de Cristo, poco acorde con la totalidad del *logion*, cuya primera parte —no lo olvidemos— habla precisamente de un deseo, es la que ofrece L. Sabourin en su comentario al evangelio de Lucas: "Je dois recevoir un baptême, et comme il m'en coute d'attendre qu'il soit accompli!" [16]. En esta versión del pasaje, L. Sabourin no sólo ha suavizado la angustia de Cristo, reduciéndola a algo costoso, sino que al introducir el tema de la espera ("d'attendre"), apoyado sin duda en el matiz temporal del ἕως ὅτου, hace decir a Jesús justamente lo contrario de lo que afirma la mayor parte de los comentarios y versiones. Decir que a Jesús le cuesta esperar que se cumpla el bautismo es afirmar que desea verlo cumplido cuanto antes. Con esta traducción, hace desaparecer, con habilidad de mago, el matiz de la angustia. Creemos, sin embargo, que, para conseguir esto, L. Sabourin fuerza la sintaxis al suprimir el valor pasivo del verbo συνέχομαι y al volatilizar ἕως ὅτου en una frase completiva que se convierte en el objeto directo del verbo συνέχομαι.

A nuestro juicio, en este debate no se han explotado suficientemente otros significados del verbo συνέχομαι. En la voz pasiva, ciertamente, συνέχομαι significa "ser encerrado, retenido, encarcelado", o, en sentido traslaticio, "ser oprimido, urgido, apremiado", es decir, ser objeto de una violencia que afecta al cuerpo o al espíritu [17], pero que no comporta

---

[15] Sobre este último aspecto I. Howard Marshall es tajante: "No hay razón —dice— para buscar una recóndita traducción"; y traduce: "How I wish that it was already kindled" (*o. c.*, 546).

[16] L. Sabourin, *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire* (Roma 1987) 255.

[17] H. G. Lidell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon* II (Oxford 1940) 1714, da, entre otros significados, el siguiente: "constrain or force one to a thing" (como ejemplo presenta 2 Cor 5,14). Sólo en pasiva (συνέχεσθαι τινι), es usado por escritores antiguos con el sentido de "to be constrained, distressed, afflicted, and, generally, to be affected by anything whether in mind or body". Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin 1958) 1562; H. Köster, *a. c.*, 877-885.

necesariamente un matiz de angustia. Con fortuna, en el Nuevo Testamento, tenemos dos testimonios de este sentido figurado del verbo συνέχω, uno en activa y otro en pasiva, que nos ayudarán a comprender el sentido de Lc 12,50. El primero es 2 Cor 5,14, donde Pablo, tratando del ministerio apostólico y saliendo en su defensa, dice: "La caridad de Cristo nos urge (συνέχει)", es decir, nos apremia, nos obliga a comportarnos así. En el segundo texto, Pablo, apremiado por dos deseos opuestos, habla en estos términos a los cristianos de Filipos: "Por ambas partes me siento apremiado (συνέχομαι), pues, por un lado, deseo (ἐπιθυμίαν ἔχων) morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros" (Flp 1,23-24). En ambos textos, es notorio que el verbo συνέχω designa una situación interior del espíritu que no está emparentada con la angustia[18].

Estas indicaciones pueden ayudarnos a interpretar con mayor acierto Lc 12,50. También aquí, el verbo συνέχομαι puede significar "ser urgido, apremiado" a realizar una acción determinada o, como señala certeramente W. Bauer, "instar vivamente a alguien" [19]. En un contexto en que Jesús manifiesta abiertamente la misión que ha venido a cumplir (ἦλθον - ἔχω) [20], el bautismo de su muerte es divisado como meta hacia la cual "se siente urgido, apremiado". Su caminar hacia la muerte es un avanzar hacia el cumplimiento pleno (τελεσθῇ) [21]de una voluntad superior que acepta con profunda obediencia. Si, como insinúa G. Delling,

---

[18] F. Godet, *o. c.*, 163, se apoya precisamente en Flp 1,23 para rechazar que συνέχομαι comporte necesariamente el matiz de angustia en Lc 12,50. A nuestro juicio, el sentido de συνέχομαι en Flp 1,23-24 no es aplicable a Lc 12,50, como hace J. Jeremias, *Las parábolas,* 200: "Tengo un bautismo, con el cual debo ser bautizado y me encuentro en una alternativa hasta que sea consumado".

[19] W. Bauer, *o. c.,* col. 1562.

[20] J. Schneider, ἔρχομαι, en *TDNT* 2 (1966) 668: "De particular significación para la tarea mesiánica de Jesús son los dichos en los que habla de su venida en primera persona. Se inician con el negativo οὐκ ἦλθον o el positivo ἦλθον. Son agrupados bajo el título de dichos-ἦλθον".

[21] Según G. Delling, τελέω, en *TDNT* 8 (1972) 57-61, esp. 59-60, el verbo τελέομαι es utilizado para describir los acontecimientos relacionados con el fin de los tiempos (Ap 15,1; 17,17), o el plan secreto de Dios (Ap 10,7), que se cumple todo en Jesús. En relación con el cumplimiento de la Escritura aparece en Lc 18,31; 22,37; Jn 19,28. La única vez que aparece en Hechos, está también en relación con el cumplimiento de la Escritura (Hch 13,29). Según G. Delling, πληρόω, en *TDNT* 6 (1969) 295, τελειόω "es escogido para la pasión como totalidad".

detrás del pasivo τελεσθῇ se esconde el Padre de Jesús que muestra su voluntad salvífica sobre los hombres, unida inseparablemente a la voluntad del propio Cristo, el verbo συνέχομαι expresaría la urgencia de Cristo por llevar adelante el plan eterno de la salvación[22].

Este carácter teológico del "cumplimiento" del plan de Dios, con que se presenta el "bautismo" de Jesús, podría explicar la dificultad que H. Köster señala en nuestro texto: la ausencia del dativo que acompaña a συνέχομαι como indicador del motivo o causa de la acción expresada por este verbo. En los LXX sólo hay un caso en que el participio συνεχόμενος aparece sin este dativo[23]. En Lc 12,50, sin embargo, la presencia del dativo no es necesaria: la misión de Jesús, el plan de Dios, situados como telón de fondo de este *logion*, dan razón suficiente del motivo por el que Cristo "es urgido". La presencia del dativo, además, habría desequilibrado el paralelismo existente entre los versos 49-50. La sobriedad del verbo συνέχομαι se explica suficientemente si en él tenemos una pasiva divina, que no deja lugar a dudas sobre quién se mueve detrás de la urgencia con que Cristo avanza hacia la pasión. El v. 50, por tanto, puede ser traducido así: "Con un bautismo tengo que ser bautizado y cómo soy urgido ἕως ὅτου τελεσθῇ". En esta traducción nada hace pensar en la angustia permanente de Getsemaní[24].

---

[22] G. Delling, βάπτισμα, 250, reconoce que en la tradición sinóptica se encuentra ya la idea según la cual la acción de Dios y la de su enviado, Jesús, que actúa en obediencia al Padre, aparecen íntimamente unidas, de forma que en la acción de Jesús se revela el actuar de Dios; por lo que se refiere a Lc 12,49b, este autor afirma que "la pasiva quizá alude a Dios como el que actúa en realidad". Es posible que, en esta línea de un destino divino que debe cumplirse en Jesús, quiera interpretar I. H. Marshall el dicho: "Cómo soy totalmente gobernado por esto hasta que sea finalmente cumplido" (*o. c.*, 50).

[23] H. Köster, *a. c.*, 884: "El uso pasivo de συνέχω en un sentido traslaticio sin indicación de causa sería bastante único y muy difícil de explicar. El único paralelo de este uso único del pasivo es συνεχόμενος en los LXX como una traducción del hebreo עצור ("to hold back") o en sentido traslaticio ("to be oppressed") (Neh 6,10 = 2 Esd 16,10). Pero esto no fue un uso establecido en los LXX; sólo las exigencias de la traducción causaron el solecismo". Concluye, pues, que "sólo el contexto puede decidir el significado específico en este verso". T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London 1949) 120, ve en Jr 20,9 un paralelo de nuestro texto en el que aparece el participio pasivo de עצר, עצור. J. Jeremias, *Las parábolas*, 200-201, ve en las "confesiones" de Jeremías un trasfondo de Lc 12,50, aunque paradójicamente piensa (nota 238) que "el *paralelismus membrorum* prohíbe la limitación habitual del v. 50 al destino propio de Jesús".

[24] F. Dreyfus, *o. c.*, 100, ofrece una traducción del pasaje que se acerca a la

II. EL SIGNIFICADO DE LA CONJUNCIÓN ἕως ὅτου

Un factor que ha contribuido poderosamente a interpretar Lc 12,50 como una referencia a la angustia que Cristo siente frente a la pasión que se avecina es la traducción de la conjunción ἕως ὅτου con sentido temporal. El dicho de Jesús, así entendido, expresaría la permanente angustia de su espíritu *hasta que* se cumpliera su bautismo de anonadamiento y muerte.

Este sentido temporal de ἕως ὅτου, perfectamente atestiguado en el diccionario, no es el único que puede recibir dicha conjunción, especialmente si tenemos en cuenta el componente de sustrato semítico que posee el griego del Nuevo Testamento[25], al que Salvador Muñoz Iglesias ha prestado detenida atención en sus estudios sobre los evangelios de la infancia[26]. Precisamente en el relato del nacimiento de Jesucristo y del anuncio a los pastores, tal como lo narra Lucas, podemos hallar un punto de partida para nuestra argumentación. Se trata de Lc 2,15, que dice así, según la edición de Nácar-Colunga: "Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: vamos a Belén (διέλθωμεν δὴ

---

nuestra: "C'est un baptême que je dois recevoir, et combien il me presse qu'il soit accompli". Y, explicando el sentido de συνέχομαι, dice: "Es difícil aquí como en 2 Cor 5,14: el amor de Cristo nos urge. Se trata de una tensión, de un sufrimiento, de una exigencia imperiosa que os mete, en cierta medida, la espada en los riñones" (nota 5). En su traducción del pasaje hay dos cosas que no comprendemos: *a)* ¿a quién se refiere con *il me presse*? ¿al bautismo?; *b)* ¿por qué no deja el verbo συνέχομαι con su sentido pasivo?

[25] Véase sobre esta cuestión el artículo de A. Piñero Sáenz, "Griego bíblico neotestamentario": *Cuadernos de Filología Clásica,* separata del vol. IX (Madrid 1976), y especialmente sus clarificadoras observaciones para no encuadrar la lengua del Nuevo Testamento en un tipo de griego determinado (griego bíblico, koiné, griego greco-judío), dados los diversos matices que dicha lengua posee (p. 194). Sobre el trasfondo semítico de los evangelios, véase M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ³1967); J. Carmignac, "Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels": *ASTI* 7 (1970) 64-93; G. Schwarz, *"Und Jesus sprach". Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu* (BWANT 118; Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz ²1987).

[26] Por lo que se refiere a la lengua original de Lc 1-2, consúltese lo que dice S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia,* I: *Los cánticos del evangelio de la infancia según San Lucas* (BAC 508; Madrid 1986) 16-22, 263.

ἕως Βηθλέεμ) a ver esto que el Señor nos ha anunciado" [27]. P. Joüon, explicando la retraducción al hebreo que F. Delitzsch hace del versículo (נעברה־נא עד ביתלחם), afirma que no es preciso traducir la frase griega por "atravesemos, o pasemos hasta Belén", puesto que el lugar de los pastores no estaba tan alejado del sitio del nacimiento como si hubiera que atravesar un largo espacio. Las palabras de Lucas pueden significar simplemente "vamos a Belén". Y explica este significado de "ir" para el verbo διέρχομαι como un influjo del verbo hebreo-arameo עבר, que, además de su sentido de "atravesar", puede contar también con un significado más débil de "ir, marchar" [28]. Y, por lo que se refiere a la conjunción ἕως, alude también al posible influjo semítico de la partícula hebreo-aramea עד (= "hasta"), que se emplea con bastante frecuencia con sentido de "a" (latín: *ad*) [29]. Es sobre este "posible influjo" semítico de עד, sobre el que nos detendremos con mayor detalle para iluminar el texto de Lc 12,50.

1. *Valor final de la partícula* עד *en hebreo y arameo*

a) Hebreo bíblico: עד אשר: "para que".

P. Joüon, en su gramática de hebreo bíblico, afirma que la conjunción עד (con futuro) posee a veces un matiz final virtual, es decir, implícito [30]. Los casos que cita son Jon 4,5; Ecl 2,3 y Jos 10,13. A nuestro

[27] E. Nácar / A. Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC; Madrid ^{37}1985) 1229.

[28] P. Joüon, *L'Évangile*, 299; íd., "Notes philologiques sur les évangiles": *RSR* 18 (1928) 345-359, esp. 351; véase también del mismo autor, "Locutions hébraïques": *Bib* 3 (1922) 53-74, esp. 69, donde trata la expresión עבר לפני. S. Muñoz Iglesias recoge esta argumentación, que, a su juicio, "explica satisfactoriamente" la expresión διέλθωμεν ... ἕως Βηθλέεμ, en su obra *Los evangelios de la infancia*, III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488*) 279; cf. también p. 149. Sobre el valor del verbo עבר y la conjunción עד, véanse las páginas que les dedico en mi *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Hb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28* (Madrid 1992) 294ss.

[29] Cita los siguientes ejemplos: 1 Sm 9,9: "Venite et eamus ad videntem" (Vulg.); 2 Re 6,2: "Nous voudrions aller au Jourdain" (desde Jericó, donde se encuentran los discípulos de Eliseo, hasta el Jordán, la distancia no es grande); Jl 2,12: "Revenez à moi de tout votre coeur". Sobre este sentido de עד, consúltese E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti* (Roma 1971) 122.

[30] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome ^{2}1947) 304, 113k. También R. Meyer hace alusión a este carácter final de עד: "Oraciones temporales de futuro,

juicio, sin embargo, en Jon 4,5 y Ecl 2,3, el valor final no es simplemente un matiz implícito, sino un significado descarado, como revela la misma traducción de la *Biblia de Jerusalén* en ambos pasajes. El primero dice:

> Salió Jonás de la ciudad (Nínive) y se sentó al lado oriental de ella, a la sombra, *para ver* (עד אשר יראה; LXX: ἕως οὗ ἀπίδῃ) lo que era de la ciudad (Jon 4,5).

El texto no precisa mucho comentario: traducir aquí la conjunción עד אשר por "hasta que", en sentido puramente temporal, es de una violencia fortísima[31]. El texto del Eclesiastés dice:

> Me propuse regalar mi carne con el vino, mientras daba mi mente a la sabiduría, y me di a la locura hasta/*para ver* (עד אשר אראה; LXX: ἕως οὗ ἴδω) qué es para los hijos del hombre lo mejor de cuanto aquí abajo hacen durante el número de los días de su vida (Ecl 2,3).

También en este texto, donde el autor se propone experimentar la vanidad de los placeres, el sentido final de עד se impone sobre el meramente temporal[32].

A estos textos señalados por P. Joüon, podemos añadir todavía otros dos más donde el valor final ilumina el sentido de la frase que, de otro modo, permanece oscura. Se trata de Ez 39,14s y de Sal 123,2.

El capítulo 39 de Ezequiel está consagrado a describir la victoria de Israel sobre el pueblo de Gog. La derrota de los enemigos será tan grande que toda la casa de Israel necesitará siete meses para enterrar los cadáveres, hasta que no quede un hueso sobre la tierra que la haga impura. En este contexto dice el texto que nos interesa:

> Designarán hombres que vayan por la tierra... Y cuando, al recorrerla, vean un hueso (una osamenta) de hombre, construirán (בנה) junto a él una señal, *para que* (o *de modo que)* lo entierren (עד קברו אתו) los enterradores en el valle de Amón Gog (Ez 39,14s).

---

que tienen también a veces un carácter final, no son construidas paratácticamente, sino subordinadas a través de עד, ' hasta ' ": *Hebräische Grammatik* III (Berlin 1972) 107.

[31] La *Bible de Jérusalem*, traduce así: "... pour voir ce qui arriverait dans la ville".

[32] También en este texto, la *Bible de Jérusalem* traduce con sentido final: "... pour voir ce qu'il convient aux hommes de faire sous le ciel, tous les jours de leur vie".

Es curioso que algunos estudiosos traducen (בנה) por "tendrán alzada" (una señal), en vez de "construirán" [33]. Sin duda, les pareció que la idea de "construir una señal (de piedras) *hasta que* los enterradores sepultasen las osamentas" resultaba un tanto extraña. ¿Es que después de retirados los huesos humanos debían ir ellos a quitar las señales construidas? Todo cambia, sin embargo, si se traduce la conjunción עד por "para que"; es decir, entendiendo el conjunto así: los que recorren la tierra, cuando encuentren una osamenta humana, deberán construir junto a ella una señal (probablemente un montón de piedras o un mojón), para que los enterradores la vean, y así retiren todas las osamentas humanas.

Por eso la versión de los LXX resulta estridente: "Y todo el que atraviese la tierra y vea un hueso de hombre οἰκοδομήσει junto a él una señal, ἕως ὅτου lo entierren los enterradores en el valle τὸ πολυάνδριον de Gog". El verbo οἰκοδομεῖν conlleva la idea de construcción fija, pequeña o grande [34]. Muy acertadamente, por tanto, dice F. Buhl que, en este y otros casos semejantes, עד equivale a "so" (= "de modo que") [35].

Veamos, por último, el texto de Sal 123,2:

> He aquí que, como los ojos de los esclavos ... así nuestros ojos están (fijos, pendientes) en el Señor, nuestro Dios, *para que* se compadezca de nosotros (עד שיחננו; LXX: ἕως οὗ οἰκτιρήσαι ἡμᾶς).

El interés de este texto reside en que es uno de los citados por san Jerónimo, en su obra *De perpetua virginitate B. Mariae, adversus Helvitium* [36], para desbaratar la dificultad que Mt 1,25 (*et non cognoscebat*

---

[33] Nácar / Colunga traducen de la siguiente manera: "tendrán alzada una señal"; lo mismo hace la *Bible de Jérusalem:* "il dressera à côté (des ossements humains) une borne". W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel* (ATD 22/2; Göttingen 1966): "... ein Mal errichten"; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC; Edinburgh 1936) 420:"...if one see a human bone he shall erect a sign beside it".

[34] El término ציון aparece en Jr 31,21 para designar los mojones que señalizan los caminos y en 2 Re 23,17 se utiliza para las tumbas. En ambos casos se trata de construcción fija.

[35] F. Buhl, *Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin-Göttingen-Heidelberg [17]1915, reimp. 1954) 264.

[36] PL 23, 189. Con gran agudeza veía la dificultad del texto si se daba a la conjunción un sentido temporal: "Ergo tamdiu propheta oculos habebit ad Dominum, quamdiu misericordiam impetret et post impetratam misericordiam oculos torquebit in terram?"

eam usque dum peperit...) parece presentar contra la virginidad perpetua de María. La intuición de San Jerónimo fue buena: el "hasta que" de los libros sagrados es un tanto especial, pero su explicación concreta no es exacta. Lo que tenemos en Sal 123,2, no es una conjunción temporal, sino final o a lo sumo —en palabras de P. Joüon— con matiz final virtual. Los siervos tienen los ojos fijos en sus señores con la esperanza (= con el fin) de recibir gracias, perdón, favores; lo mismo hace Dios con el piadoso israelita[37].

b) Arameo: עד די: "para que".

Entre los textos recogidos por A. Cowley figura uno que tiene interés para nuestro estudio. Se trata de una carta de recomendación, dirigida a responsables de la comunidad de Yeb, para que reciban y traten bien a Zeho y Hor, que, en otro tiempo, ayudaron al que escribe para salir de la cárcel. El párrafo que nos interesa dice así:

> Cuando Waidrang, comandante del ejército, vino a Abidos, me encarceló a causa de una piedra preciosa que encontraron en las manos de los mercaderes. Después Zeho y Hor, servidores de Anani, usaron su influencia con Waidrang y Hornufi, con la ayuda del Dios de los cielos, *hasta que* me liberaron (עד שזבוני)[38].

Es claro que el relato quiere decir: Zeho y Hor utilizaron su influencia ante Waidrang *para* sacar de la cárcel a Manziah, que es quien escribe esta carta hallada en Elefantina. La traducción sería: "... utilizaron su influencia para liberarme (de la cárcel)".

Otro texto arameo donde la conjunción עד tiene valor final es 1 QGnAp 19,26. Aunque el pasaje está mal conservado, es clara en él la frase que dice: "Y vinieron al lugar (?) con el fin de... (ואתון למקם עד די)"[39]. Así traduce J. A. Fitzmyer, y en su comentario al pasaje no añade ninguna explicación de su, en cierto modo, extraña traducción de

[37] Nácar / Colunga traducen con sentido final: "para que se compadezca de nosotros".

[38] A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923) 135ss, nº 38, 3-5.

[39] J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (Biblica et Orientalia 18A; Roma ²1971) 61.

עד די por "con el fin de", en lugar de "hasta que". Lo cual indica que se siente seguro de este significado.

En los documentos arameos, pertenecientes al período de ocupación persa en Egipto, estudiados por G. R. Driver, tenemos dos cartas en las que aparece el mismo uso de la conjunción con valor final. En ambos escritos se trata de gestionar el envío de las rentas que han producido las propiedades de Arsam, sátrapa de Egipto en la segunda mitad del siglo V, que se encuentra en Babilonia. La primera carta dice así:

> Si pues parece bien a mi señor, envíe una carta de mi señor a Nehtihur, el oficial, y los contables (encomendándoles) nombrar a uno llamado Hatubasti, mi oficial, *para que* no deje de recoger las rentas en esos dominios (הנדרז ... ... זי עד מנדת בגיא אלך) y me las envíe junto con la renta que trae Nehtihur.[40]

La segunda carta, que está en estrecha relación con la anterior, dice:

> Me he quejado aquí a Arsam en relación a Ahathasti, mi oficial, que, en modo alguno, me ha traído mi renta, desde que una carta [ha sido enviada] (encomendándo)-les, llevár[tela a ti]. Ahora actuad enérgicamente y ordenad a mi oficial *para que* me traiga la renta [de mis dominios] a Babilonia (והנדרזא עבדו לפקידא ז(י)לי עד מנדת)[41].

Finalmente, citemos otro testimonio arameo donde la conjunción עד debe ser traducida con valor final o modal. Se trata de una carta dirigida al gobernador de Judea dándole cuenta de la destrucción del templo de Yeb, y pidiéndole, al mismo tiempo, que actúe en favor de su restauración. En un tono de verdadera súplica, dice el texto:

> Mire (su señor) sobre vuestros amigos y los que os desean bien aquí ... en lo que respecta al templo del dios Ya'u para construirlo en la fortaleza de Yeb

---

[40] G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1957) 33 (Carta X, 2-4); sobre el cambio de עד זי por זי עד, que aparece en este y otros documentos, véase lo que dice este mismo autor en p. 76 y también la recensión de su obra a cargo de J. T. Milik, en *RB* 61 (1954) 595. Ch. F. Jean / J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest* (Leiden 1965), traducen este pasaje con sentido final: "... qu'ils investissent H... d'un mandat *pour qu'il* touche le fermage de ces domaines" (p. 203).

[41] G. R. Driver, *o. c.*, 34-35 (Carta XI, 1-3). También aquí Ch. F. Jean / J. Hoftijzer, *o. c.*, 203, traducen de la misma manera: "Investissez mon officier d'un mandat, *pour qu'il* apporte le fermage de mes domaines".

como... Y ofreceremos el sacrificio en el altar del dios Ya'u en vuestro favor, y oraremos ... y todos los judíos que hay aquí, si vos actuáis de *modo que/para que* el templo sea reconstruido (כן תעבד זי עד אגורא) [42].

La traducción de עד por *hasta que* en este texto, oscurecería el sentido de la frase. Así lo dan a entender Ch. F. Jean / J. Hoftijzer en la traducción que ofrecen de este pasaje: "si vous agissez ainsi, jusqu'à ce que ce temple soit reconstruit (= *de manière que* ce temple est reconstruit)" [43]; y A. Cowley, que traduce: "if you do *so that* that temple be re-built" [44].

c) Arameo judeo-palestinense.

Los dos textos que presentamos a continuación, tomados del Talmud de Jerusalén, revelan un uso semejante de la conjunción עד ד en el arameo judeo-palestinense. En los dos casos, el sentido de la frase exige una traducción distinta del "hasta que" temporal.

Dice así el primero:

> Rabbí Abba bar Zabda oraba en voz (alta). Rabbí Joná, cuando oraba en la sinagoga, oraba en un murmullo (= voz baja); cuando oraba en casa, oraba en voz (alta), *para que* aprendiesen los hijos de su casa (= sus criados) su oración de él (עד דיילפון בני בייתיה צלותיה מיניה). Dijo Rabbí Maná: "Y los hijos de la casa (= criados) de Abba aprendían su oración de él" (j. Berakot 7a).

La acción de recitar las oraciones en voz alta tiene una finalidad muy clara: cuantos escuchan, aun cuando estén dedicados a las tareas de la casa, pueden aprenderlas poco a poco. J. T. Marshall traduce así la frase clave: "... but when he prayed in the home he prayed aloud, that the household might learn his prayer from him..." [45]. Pasemos al otro texto:

---

[42] A. Cowley, *o. c.*, 119-122, nº 32,23-26. El borrador original de esta carta, redactada el año 17 del rey Darío II (408 a.C.), tiene la misma conjunción en su forma normal: עד זי. El texto dice, según la traducción de A. Cowley: "... we will pray for you at all times, we, our wives, our children, and the Jews, all who are here, if they *do so that* that temple be re-built (הן כן עבדו עד זי אגורא...)": *o. c.*,113-114, nº 30, 26-27.

[43] Ch. F. Jean / J. Hoftijzer, *o. c.*, 203

[44] A. Cowley, *o. c.*, 121

[45] J. T. Marshall, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud* (Leiden 1929) 40.123.

> En toda ciudad en que entraban, el oficial de la ciudad había muerto, *de modo que* (los habitantes de la ciudad) estaban ocupados (en el funeral) con él (הוה טב קרתא מיית עד דהוון מיטפלין ביה). Entraban en la ciudad y salían, y nadie los conocía (j. Taanit 68d).

Aquí es totalmente claro a la vez que עד ד no admite el valor de "hasta que", y tampoco el final "para que". Con cualquiera de estos valores, el conjunto de la frase daría un sentido absurdo. Lo más verosímil es que aquí la conjunción aramea equivale a "de modo que" o a la simple copulativa "y". El sentido de la frase es: "El oficial había muerto, y (por ello) los habitantes estaban ocupados en enterrarlo"[46].

2. *¿"Hasta que" o "para que" en Lc 12,50?*

La argumentación precedente nos permite afirmar que el posible influjo semítico que, según P. Joüon, iluminaba el texto de Lc 2,15, es más que probable en el texto de Lc 12,50. Antes de pasar a este texto, queremos detenernos en otro pasaje de Lucas, con paralelo en Mateo, donde la traducción ἕως οὗ por "hasta que" no hace sentido. Se trata de la parábola de Lc 13,21, que dice:

> Es semejante (el reino de los cielos) a la levadura que una mujer tomó y metió en tres satos de harina con que toda la masa fermentó (ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον)[47].

En esta versión del texto, la traducción de ἕως οὗ por "con que" es una clara indicación de la dificultad que supone traducir por "hasta que". Es ciertamente superfluo decir que la mujer introduce la levadura *hasta que* fermenta la masa[48]. Más bien hay que pensar que la acción consiste

---

[46] J. T. Marshall, *o. c.*, 173, traduce así: "In every town which they entered the head man of the town was dead and the towns people were engaged in (burying) him".

[47] *Nuevo Testamento trilingüe,* edición crítica de J. M. Bover / J. O'Callaghan (BAC 400; Madrid 1977).

[48] Querer ver en el "hasta que" temporal una referencia al proceso de crecimiento que experimenta el reino de Dios supone poner el punto de comparación de la parábola en algo completamente accidental y carente de significación. Por eso, como señala R. W. Funk, este modo de interpretar la parábola "is perhaps supported by the final phrase: ' until the whole was leavened ' " ("Beyond Criticism in Quest of Literacy: The Parable of the Leaven": *Interpretation* 25 [1971] 159). C. H. Dodd incluye esta parábola en las que denomina "parábolas de crecimiento", y piensa que el énfasis debe ponerse en el final del proceso de fermentación: *The Parables of the Kingdom* (London

en meter la levadura *para que* (o *de modo que*) fermente la masa. Así lo entendió claramente P. Joüon que traduce la partícula ἕως οὗ con un claro sentido final: "Le royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme prit et fourra dans trois mesures de farine, et, *finalement,* tout fermenta" [49]. Esta interpretación final de ἕως οὗ se confirma, en cierta medida, con el paralelismo literario existente entre la parábola del grano de mostaza y la de la levadura. En el apartado que M.-E. Boismard dedica a estas parábolas, hace notar que las palabras "y los pájaros del cielo anidan en sus ramas" (Lc 13,19), con que termina la parábola del grano de mostaza, son una adición debida a la influencia del texto de Marcos [50]. Si se prescinde de ellas, el paralelismo primitivo entre las dos parábolas sale a la luz:

Lc 13,19	*Lc 13,21*
ὁμοία ἐστὶν	ὁμοία ἐστὶν
κόκκῳ σινάπεως	ζύμῃ
ὃν λαβὼν ἄνθρωπος	ἣν λαβοῦσα γυνὴ

1935, reimp. 1943) 191-193. También E. Lohmeyer insiste en el proceso de fermentación de la masa: *Das Evangelium des Matthäus* (KEKNT; Göttingen 1956) 220. P. Gächter, *Das Matthäus-Evangelium* (Insbruck-Wien-München 1963) 449, afirma que "el desarrollo como tal no se destaca, aunque se mencione ('hasta que todo esté fermentado'), y no debe pasarse por alto".

A nuestro juicio, esta parábola, como la paralela del grano de mostaza, no pone el acento en el desarrollo de algo oculto, sino en el contraste entre el punto de partida y el de llegada: a un comienzo insignificante sucede un final magnífico (cf. P. Benoit / M.-É. Boismard, *Synopse des Quatre Évangiles* II [Paris 1972] 192). Es, precisamente, este contraste el que ponen de relieve las parábolas. No hay proporción entre los comienzos y el fin. Si, como señala J. Jeremias, la ocasión por la que fue pronunciada esta parábola fue la desconfianza que ciertos contemporáneos de Jesús expresaban acerca de su misión, la comparación no podía ser más elocuente: el reino que comienza conmigo —vendría a decir Jesús— es pequeño en sus comienzos, grande en su consumación; confiad, pues, en su cumplimiento, aunque tenga un origen tan humilde: *Las parábolas,* 183. No debemos olvidar que el proceso de fermentación de la masa es muy rápido. Poner el acento en él no era lo más indicado para hablar del proceso del reino de Dios hasta su aparición. Habría sido muy fácil replicar: la levadura fermenta enseguida, ¿por qué, sin embargo, el reino de Dios no se manifiesta ya?

[49] P. Joüon, *L'Évangile*, 89.

[50] P. Benoit / M.-É. Boismard, *o. c.*, 192. El paralelismo literario es notado también por J. Dupont, "Le couple parabolique du sénevé et du levain", en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Tübingen 1975) 331-345, y A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* II (Tübingen 1910) 578.

ἔβαλεν	ἐνέκρυψεν
εἰς κῆπον ἑαυτοῦ	εἰς ἀλεύρου σάτα τρία
καὶ ηὔξησεν	
καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον	ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον

Como puede observarse, al ἐγένετο εἰς, con su carácter de *devenir, llegar a ser* un árbol, corresponde perfectamente el "*para que* fermente" de ἕως οὗ ἐζυμώθη. Si, además, en ἔβαλεν (Mt dice ἔσπειρεν) y ἐγένετο εἰς tenemos dos semitismos [51], no es nada extraño que detrás de ἕως οὗ se esconda un עד con sentido final. Esta conjunción no viene, pues, a señalar el límite temporal del proceso de fermentación, sino la intención que la mujer tiene al introducir la levadura en la masa: "para que fermente toda". Con esta traducción de ἕως οὗ desaparece la dificultad que supone el "hasta que" temporal y se ilumina el sentido de una parábola de Jesús sobre el reino de los cielos.

En Lc 12,50 tenemos, con gran probabilidad, un semitismo de esta misma clase. Un עד con sentido final interpretado corrientemente como temporal. ἕως ὅτου, sin embargo, no comporta aquí un valor temporal, que señalaría el límite de la angustia de Cristo —como quien sueña liberarse de una carga [52]—, sino un sentido final que apunta a la realización del bautismo, considerado como un acontecimiento futuro. El dicho, pues, podría traducirse así: "Con un bautismo tengo que ser bautizado, y cuán vivamente soy instado para que se cumpla" [53].

Como se recordará, algunos estudiosos señalaban que entre los vv. 49-50 no se daba un completo paralelismo, ni en la forma literaria ni en el contenido. Y no les falta cierta razón si se da al verbo συνέχομαι el sentido de "estar angustiado", y a la conjunción ἕως οὗ el significado de "hasta que" [54]. Por un lado, Jesús parece desear que se realice su misión, descrita bajo la imagen del fuego y, por otra, se refiere a su muerte expresando su angustia.

---

[51] P. Benoit / M.-É. Boismard, *o. c.*, 192; cf. también M. Black, *o. c.*, 125.

[52] M.-J. Lagrange intuyó la dificultad que suponía para la comprensión del texto si se traducía por "hasta que": "No hay allí la expresión de un deseo, ni de que esto acabe lo más pronto posible": *o. c.*, 373.

[53] W. Bauer, *o. c.*, 1562.

[54] Véase lo que decíamos en la nota 3.

En nuestra interpretación del pasaje, el paralelismo es perfecto, y, muy especialmente, el marcado entre los vv. 49b y 50b. Ambos comienzan con un καί y terminan con una oración subordinada que posee, a su vez, un aoristo pasivo cuyo sujeto es la primera palabra con que comienza la parte a) de ambos versículos (πῦρ - βάπτισμα), que describe su situación vital en relación con el acontecimiento narrado en la primera parte de cada verso. Igualmente correspondientes son πῶς y τί, que introducen dos frases subordinadas que "se refieren al futuro" [55]. Por lo que respecta al contenido, "ambas frases subordinadas expresan una segura impaciencia. Es, pues, natural comprenderlas en el mismo sentido, sobre todo cuando ambos versos están unidos al resto del contexto al menos no de forma tan estrecha" [56].

Este mismo sentido, expresado por el paralelismo, se confirma con nuestra interpretación: al deseo introducido por τί, que descansa sobre un מה arameo [57], equivale la exclamación precedida del πῶς griego que, de acuerdo con el uso helenístico, expresa también un fuerte anhelo [58]. El *logion* así formulado definiría la misión de Jesús en estos términos:

He venido a traer fuego a la tierra,
y cómo desearía que ya estuviera ardiendo,

---

[55] G. Delling, βάπτισμα, 246.

[56] G. Delling, *a. c.*, 246.

[57] Sobre el sustrato arameo de καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη, véase F. Blass / A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [14]1976) § 294,3 (nota 4) y § 364,4; M. Black, *o. c.*, 123. Consúltese, sobre todo, F. H. Seper, "Καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη (Lc 12,49b)": *VD* 36 (1958) 147-153.

[58] F. Blass / A. Debrunner, *o. c.*, § 436; H. Köster, *a. c.*, 884. Según este último autor, es justamente el paralelismo con el v. 49b lo que permite dar a συνέχομαι "a positive translation: How I am totally governed by this". Con este sentido aparece el verbo συνέχομαι en Hch 18,5, donde se dice que "Pablo se dedicó completamente a la Palabra". Con este mismo sentido aparece en la carta a los Romanos de san Ignacio de Antioquía (6,2-3). En el contexto de su próximo martirio pide a los suyos: "Ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure... Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με": Ignace d'Antioche, *Lettres — Martyre de Polycarpe* (SC 10; Paris [2]1951) 135. Como señala H. Köster, *a. c.*, 885, nota 83, tampoco en este texto la traducción por "lo que me oprime" daría el sentido de lo que el santo quiere decir; habría que traducir mejor por "lo que me reclama, me apremia". J. J. Ayán Calvo traduce por "me urge": *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta a la Iglesia de Esmirna* (Fuentes Patrísticas 1; Madrid 1991) 157.

mas con un bautismo tengo que ser bautizado
y cómo soy apremiado para que se cumpla.

Con estas palabras, Jesús se está refiriendo, con dos imágenes distintas a su propia misión, la que le lleva presuroso hacia Jerusalén. No podemos aquí entrar en la distinción que hacen ciertos autores entre el acontecimiento escatológico que se esconde tras el término πῦρ y la indudable referencia a la muerte de Jesús bajo la imagen del bautismo. Con R. Schnackenburg creemos que con la imagen del fuego Jesús piensa en la prueba purificatoria que "debe aceptar para sí y para sus discípulos después de él. Esta interpretación se adapta a la imagen del bautismo que viene a continuación... Jesús quiere aceptar esta prueba de fuego a través del sufrimiento y la muerte que le devoran para abrir paso al Evangelio" [59].

En su deseo de que el fuego arda[60], Jesús piensa en la condición necesaria de su bautismo, pero no como algo que le retiene o le provoca angustia, sino como un plan de Dios que urge su cumplimiento. B. F. Meyer, que define la actitud de Jesús expresada en el verbo συνέχομαι como "un ardiente apetito hacia su propia entrada en la prueba", piensa que "el secreto de su querer 'fuego' y 'bautismo' reside ciertamente en su papel positivo de mediar de alguna manera en el amanecer de la nueva era, la consumación y restauración del reino de Dios" [61]. Esta interpretación recientemente formulada no es absolutamente nueva. Viene a decir lo que ya encontramos en dos textos de san Ireneo y san Epifanio que ponen de relieve el carácter final de ἕως que nosotros defendemos. En su obra *Adversus Haereses*, san Ireneo cita así el texto de Lc 12,50: καὶ ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι καὶ πάνυ ἐπείγομαι εἰς αὐτό [62]. San Epifanio, comentando el texto de Jn 12,27, escribe en su libro contra los herejes: "... ποτήριον ἔχω πιεῖν. καὶ τί σπεύδω ἕως οὗ πίω αὐτό. καὶ βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἐβαπτίσθεν [63].

[59] R. Schnackenburg, *El camino de Jesús* (Estella 1991) 69.

[60] Sobre el significado del término πῦρ, véase el resumen de las diversas interpretaciones que ofrece W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin [5]1969) 170; también F. Lang, πῦρ, en *TDNT* 6 (1969) 928-952, esp. 944; G. Delling, *a. c.*, 247-250; P. Benoit / M.-É. Boismard, *o. c.*, 285.

[61] B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London 1979) 216.

[62] PG 7,660.

[63] PG 42,300.

Ambos autores comprendieron el texto de Lucas como la expresión de un deseo de Jesús, que camina hacia la consumación de su bautismo. Así lo muestra el πάνυ ἐπείγομαι εἰς y el τί θέλω con que sustituyen nuestro difícil συνέχομαι ἕως ὅτου. La interpretación que nosotros ofrecemos coincide fundamentalmente con la de ellos, pero deja intacto el texto y resuelve, al mismo tiempo, las dificultades que presenta. Con ello no sólo respetamos la sintaxis, sino que arrojamos luz sobre la conciencia con que Jesús vivió su misión: caminar hacia la muerte no fue para él el resultado de un destino que le invadía su espíritu de angustia, sino la firme resolución de quien, al venir a este mundo, dijo: "He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad" (Heb 10,7).

APUNTES SOBRE טוב / יטב Y SU TRADUCCIÓN EN LAS BIBLIAS MODERNAS

ANTONIO GONZÁLEZ LAMADRID

Estos apuntes, escritos como homenaje a Salvador Muñoz Iglesias, son la continuación de otros publicados en *Estudios Bíblicos* en 1969 [1], siendo él director de esta revista. Titulados "*Shalôm* y *ṭôb* en relación con *berît*", aquellos primeros apuntes eran poco más que una estadística limitada a constatar la relación existente entre dichos términos y su presencia simultánea en algunos textos de la Biblia hebrea y de otras literaturas del antiguo Próximo Oriente. Hoy quiero dar un paso más y mostrar con ejemplos concretos el alcance que tiene para la traducción de ciertos textos bíblicos el parentesco de יטב/טוב con ברית y otros términos sinónimos de éste.

La reflexión personal y datos tomados de trabajos publicados en este medio tiempo [2] me han llevado a la conclusión de que יטב/טוב, cuando se hallan en contextos de alianza, tienen una acepción cualificada que no se encuentra generalmente reflejada en las versiones modernas de la Biblia. En contextos de alianza, יטב/טוב no es un bien/bondad cualquiera, sino un bien/bondad equivalente a la alianza misma o a unas relaciones de fidelidad/lealtad generadas y exigidas por ella.

---

[1] A. González Lamadrid, "'Shalôm' y 'ṭôb' en relación con 'berît'": *EstBib* 28 (1969) 61-77.

[2] M. Weinfeld, *Berît*, en *TWAT* I (1972) 781-807; M. Fox, "Ṭôb as Covenantal Terminology": *BASOR* 209 (1973) 41-44; M. Weinfeld, "Covenant, Davidic", en *IBDS* (1976) 188-192; D. J. McCarthy, "Ebla, hórkia, témnein, tb, slm: Addenda to 'Treaty and Covenant[2]'": *Bib* 60 (1979) 247-253; Michael L. Barré, "The Formulaic Pair ṬOB (WE) ḤESED in the Psalter": *ZAW* 98 (1986) 100-105.

I. ALIANZA PATRIARCAL

Gn 26,28-29

[28] Hemos visto claramente que el Señor está contigo y nos hemos dicho: Vamos a jurarnos fidelidad mutua entre tú y nosotros, pactando una alianza (ברית) contigo. [29] Tú no nos harás mal alguno, como tampoco nosotros te hemos tocado a ti. Siempre hemos mantenido contigo relaciones leales y pacíficas (עשׂינו עמך רק־טוב ... בשׁלום).

Las biblias modernas coinciden en traducir עשׂינו עמך רק־טוב literalmente por: *te hemos hecho bien* o *te hemos tratado bien*. Yo traduzco por: *hemos mantenido contigo relaciones leales*, por tres razones. Primera, porque así lo pide el contexto de alianza (ברית) en que se encuentra la expresión. Segunda, porque טוב aparece en paralelismo con שׁלום, términos ambos estrechamente relacionados con ברית, como puede verse en mi primer trabajo. Tercera, porque así lo pide Gn 21,23, duplicado de Gn 26,28-29, donde en lugar de עשׂה טוב עם se lee עשׂה חסד עם, expresión relacionada y equivalente incluso a la alianza[3].

Gn 32,10-13

[10] Jacob oró así: Dios de mi padre Abrahán, Dios de mi padre Isaac, Señor que me dijiste: Vuelve a tu tierra y a tu patria, que yo mantendré mi alianza contigo (איטיבה עמך). [11] Yo no soy digno del amor y lealtad (חסד ואמת) que has mostrado a tu siervo... [13] Tú me dijiste: Yo mantendré mi alianza contigo (היטב איטיב עמך) y haré tu descendencia como la arena del mar, tan numerosa que no se puede contar.

Las biblias actuales traducen יטב por "seré bueno contigo", "te favoreceré", "te haré el bien", "te daré bienes", "te haré prosperar", "te trataré bien". Apoyado en la presencia de los términos gemelos חסד ואמת, pertenecientes asimismo al campo lingüístico del pacto, yo me he atrevido a traducir יטב por *mantendré mi alianza contigo*. Es bien sabido que las relaciones entre Dios y los patriarcas se basan en la alianza otorgada a Abrahán y repetida a Isaac y Jacob (Gn 15,18; 26,3; 28,15).

---

[3] Michael L. Barré, *o. c.*, 102.

II. ALIANZA MOSAICA

Nm 10,29.32

[29] Moisés dijo a su suegro Jobab, hijo de Ragüel el madianita: Nosotros partimos hacia el lugar que nos va a dar el Señor. Vente con nosotros, y compartiremos contigo el destino dichoso (והטבנו לך) que el Señor ha prometido (דבר־טוב) a Israel... [32] Si vienes con nosotros, compartiremos contigo (והטבנו לך) el destino dichoso que el Señor nos otorga (... ייטיב ... הטוב).

Las traducciones de יטב en este caso son muy plurales: "te haremos el bien", "te favoreceremos", "te daremos parte", "te trataremos bien", "compartiremos contigo los favores", "te haremos partícipes del bienestar"...

Yo he seguido la traducción de la NEB, junto con la explicación que hace de la misma John Sturdy en el Comentario. No se trata, dice el Comentario, de un guía de ocasión. Lo que Moisés propone a su suegro Jobab son unas relaciones formales y estables, es decir, una alianza. Según Jue 1,16; 4,11, Jobab era un quenita. Ahora bien, los quenitas se habían portado como aliados de los israelitas (habían ejercido con ellos el חסד) cuando éstos subían de Egipto (1 Sm 15,6). O sea, lo que Moisés propone a Jobab el quenita es continuar manteniendo entre israelitas y quenitas relaciones de aliados leales y solidarios[4].

Dt 23,4.7

[4] Amonitas y moabitas no serán admitidos en la asamblea del Señor ni aun en la décima generación... [7] No harás las paces ni pactarás con ellos (לא־תדרש שלמם וטבתם) mientras vivas.

A la expresión דרש שלום וטובה de Dt 23,7 corresponde en Ex 34,12 y Dt 7,2 la locución כרת ברית.

La BJ y en general las biblias modernas traducen la frase por "buscar la prosperidad y el bienestar". Nácar traduce "buscar amistad y prosperidad". La NBE traduce "buscar paz y amistad".

El paralelismo con Ex 34,12; Dt 7,2, y el hecho de formar pareja con שלום creo que autoriza a traducir aquí טובה por "pacto" o "pactar", como he traducido yo.

---

[4] John Sturdy, *Numers* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge 1976) 78.

III. LA TIERRA BUENA

La expresión ארץ/ארמה טובה se lee dieciocho veces en la Biblia hebrea, pertenecientes todas ellas prácticamente al Deuteronomio y textos deuteronomistas [5]. Las biblias modernas traducen de manera casi uniforme טובה por "buena". Cantera lo traduce por "excelente" y algunas veces por "hermosa". La NEB traduce los diez textos del Dt por "rica" y los ocho restantes, una vez "hermosa", otra vez "fácil", y las demás "buena".

No es fácil traducir con una sola palabra el adjetivo טובה. No se trata sólo de la belleza, la fertilidad y la utilidad de la tierra. טובה no es tanto un calificativo geográfico cuanto teológico. La tierra es buena porque es un don otorgado por Dios a Israel como propiedad hereditaria [6]. Es buena porque es el cumplimiento de una promesa, refrendada con juramento, repetida y anhelada durante largo tiempo [7]. Es buena porque es un espacio de libertad y descanso, en el que el pueblo ha encontrado reposo después de la travesía del desierto [8]. Es la tierra que mana leche y miel [9], es decir, la tierra del bienestar, en la que Israel puede realizarse como pueblo elegido y cumplir en ella la misión que le ha sido confiada.

Pero nada se consigue de una vez para siempre. Israel no podrá permanecer y disfrutar de esta tierra buena, si no es a condición de mantenerse fiel al servicio de aquél que se la ha otorgado (Dt 4,25-26). Israel debe renovar cada día la acción de gracias por el regalo de la gracia divina y mantenerse firme en la obediencia a la voluntad de Dios, si quiere prolongar sus días en la tierra de salvación.

Resumiendo: la tierra es buena porque, comparada con el desierto, es fértil y bella. Pero, sobre todo, es buena porque es una tierra de salvación, prometida primero a los padres bajo juramento, otorgada luego a los hijos en herencia como cumplimiento de la promesa, y legada a las

---

[5] Ex 3,8; Nm 13,19; 14,7; Dt 1,25.35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17; Jos 23,13.15.16; 1 Re 14,15; 1 Cr 28,8. Tres veces con אדמה (Jos 23,13.15; 1 Re 14,15); las demás con ארץ.

[6] Dt 4,21; 15,4; 19,10; 20,16; 21,23; 24,4; 25,19; 26,1.

[7] Gn 12,7; 26,4; 28,13-15; Ex 3,8; Dt 8,10; 9,6; Jos 23,13.

[8] Dt 12,10; Jos 21,43-45; 2 Sm 7,1; 1 Re 8,56.

[9] Ex 3,8; 13,5; Dt 6,3; 11,9; Jr 11,5; Ez 20,6.15.

generaciones subsiguientes siempre que permanezcan fieles a las cláusulas de la alianza.

IV. JUECES

Jue 8,33-35

33 En cuanto murió Gedeón, los israelitas se prostituyeron de nuevo con los ídolos, adoptando como dios suyo a Baal del Pacto. 34 No se acordaron del Señor, su Dios, que los había librado de los enemigos de alrededor, 35 ni dieron prueba alguna de fidelidad (עשׂה חסד עם) hacia la fidelidad de Yerubaal-Gedeón, en correspondencia a toda la lealtad (עשׂה טובה עם) que él había mostrado a Israel.

Casi todas las biblias modernas traducen el v. 35 en clave de agradecimiento: los israelitas no se mostraron agradecidos con la familia de Gedeón por todo el bien que éste había hecho a Israel.

Creo que se trata no sólo de relaciones de agradecimiento o desagradecimiento entre bienhechor y beneficiados, sino también de relaciones bilaterales de lealtad o deslealtad generadas y exigidas por un compromiso mutuo entre los israelitas y la familia del juez Gedeón. El texto habla de dos lealtades paralelas: entre los israelitas y Yahvé, por una parte, y entre los israelitas y la familia de Gedeón, por otra.

Ambas lealtades tienen su raíz última en la alianza. De hecho, la terminología empleada en el v. 35 pertenece al campo de la alianza: עשׂה טוב עם / עשׂה חסד עם. Véase lo dicho más arriba en Gn 26,28-29 a propósito de estas expresiones, junto con la nota 3.

Jue 9,16.19

16 Dijo Yotán a los siquemitas: ¿Creéis que habéis procedido limpia y lealmente (באמת ובתמים) proclamando rey a Abimélec? ¿Habéis obrado fielmente (עשׂה טובה עם) con Yerubaal y su familia? ¿Os habéis portado según ellos merecían? ... 19 Si creéis haber procedido limpia y lealmente (באמת ובתמים) con Yerubaal y su familia...

Las biblias en curso traducen la expresión עשׂה טובה עם por: "¿Os habéis portado bien...? (NBE, BJ, Cantera); "¿Habéis obrado correctamente...?" (NEB, TOB). Yo traduzco: "¿Habéis obrado fielmente...?", porque creo que se ajusta mejor al matiz cualificado de la fórmula עשׂה

טובה עם, como fórmula de pacto y compromiso, que genera entre los intervinientes relaciones bilaterales de mutua fidelidad y lealtad. A los siquemitas se les exigen aquí las mismas relaciones de fidelidad y lealtad que se les exigían a los israelitas en Jue 8,35. El paralelismo entre עשׂה טובה עם y באמת ובתמים confirma mi traducción.

V. ALIANZA DAVÍDICA

1 Sm 25,30-31

[30] Cuando Yahvé cumpla todo lo que ha prometido (דבר את־הטובה) a mi Señor y lo haya constituido caudillo de Israel, [31] ... cuando Yahvé otorgue su favor (היטב) a mi Señor, acuérdate de mí, tu sierva.

"El bien", al que se refieren el sustantivo טובה del v. 30 y el verbo היטב del v. 31, es la ascensión de David al trono de Israel como sucesor de Saúl, junto con las relaciones especiales que se establecen entre Dios y la casa de David (dinastía davídica), relaciones que reciben distintos nombres: חסד, ברית, דבר, טובה. La que habla en este texto es Abigaíl, la mujer de Nabal, que se convertirá, muerto éste, en esposa del rey David. La promesa hecha aquí a David encuentra su cumplimiento en 2 Sm 3,9-10; 5,1-5.

2 Sm 3,17-21

[17] Abner habló con los ancianos de Israel... [19] Habló también con los benjaminitas y luego fue a Hebrón a comunicar a David el acuerdo (טוב בעיני) a que había llegado con unos y otros... [21] Abner le dijo: Me voy a poner y voy a reunir a todo Israel ante mi señor el rey, para que hagan un pacto (ברית) contigo y puedas reinar a la medida de tus deseos...

Aunque la mayoría de las biblias siguen traduciendo טוב בעיני literalmente por "lo que había parecido bien/bueno a los ojos de...", algunas, por ejemplo, la NBE, la NEB y la TOB, adoptan un lenguaje más técnico: "lo que habían acordado". Sin duda, esta última traducción, similar a la mía, se ajusta más al contexto y a la misma semántica de las palabras, como lo prueba el paralelismo entre טוב del v. 19 y ברית del v. 21. La lectura comparada de 2 Sm 3,17-21 con 2 Sm 5,1-5 confirma nuestra traducción. Lo que en 2 Sm 3,19 se expresa mediante la locución טוב בעיני recibe en 2 Sm 5,3 el nombre de ברית.

2 Sm 7,28 = 1 Cr 17,26

2 Sm 7,28: Tú, Señor Dios, tú eres Dios; tú haces esta promesa (ותדבר את־הטובה הזאת) a tu siervo, y tus palabras son verdad (אמת).
1 Cr 17,26: Tú, Señor, tú eres Dios; tú haces esta promesa (ותדבר את־הטובה הזאת) a tu siervo.

La promesa (הטובה) de que se habla en estos textos se refiere a la elección de David como rey, refrendada con una alianza (ברית) que establece relaciones especiales entre Dios y la dinastía davídica. Lo que aquí se expresa con el término טובה, recibe en otros textos paralelos el nombre de ברית (2 Sm 23,5; Sal 89,132). También se designa con los vocablos חסד y דבר (2 Sm 7,15.25).

2 Cr 24,16

Lo enterraron con los reyes de la ciudad de David, porque guardó la fidelidad (עשה טובה עם) debida a Israel (LXX), a Dios y a su santuario.

Nuestras biblias suelen traducir la expresión עשה טובה עם por "hizo el bien", "fue bueno". Yo he traducido "guardó fidelidad", porque entre Dios y el rey y entre el rey y el pueblo mediaba una alianza, tácita o explícita, que generaba entre las partes relaciones bilaterales de lealtad y fidelidad (2 Re 11,17; 23,3). Los reyes son enjuiciados de acuerdo con su fidelidad o infidelidad a esta doble alianza. Por lo demás, tanto el término טובה como el giro עשה טובה עם pertenecen al mundo de la alianza (ברית), como ya hemos repetido muchas veces.

Jr 33,14-17

14 Mirad que vienen días, oráculo del Señor, en que cumpliré la promesa (דבר טוב) que hice a la casa de Israel y a la casa de Judá. 15 En aquellos días, en aquel tiempo, suscitaré a David un sucesor que se siente en el trono de la casa de Israel...

Leída dentro del contexto (vv. 14-26), la expresión דבר טוב del v. 14 se refiere claramente a la alianza de David. De hecho, el v. 21 la nombra explícitamente.

VI. RESTAURACIÓN POSTEXÍLICA

Jr 29,10-11

10 Al filo de cumplírsele a Babilonia setenta años, yo os visitaré y cumpliré mis promesas de salvación sobre vosotros (דברי הטוב) trayéndoos de nuevo a este lugar; 11 que bien me sé yo los designios que tengo sobre vosotros, oráculo del Señor, designios de paz (שלום) y no de desgracia: un porvenir esperanzado y venturoso.

Los términos טוב/טובה empleados como calificativos del sustantivo דבר o complementos del verbo דבר, sobre todo cuando tienen por sujeto a Dios, se refieren a las grandes intervenciones salvíficas en los momentos claves de la historia, por ejemplo:

- promesa y donación de la tierra: Jos 21,45; 23,14-15; 1 Re 8,56;
- elección-alianza de David: 1 Sm 25,30-31; 2 Sm 7,28; 1 Cr 17,26; Jr 33,14-17; etc.;
- restauración postexílica: Jr 29,10.

Para referirse a la restauración postexílica, Jr 29,10 junto a la expresión דבר טוב, habla también de la *visita* del Señor, una imagen muy enraizada en los usos y costumbres de los pueblos orientales. La historia de la salvación se halla jalonada por tres grandes visitas salvíficas del Señor:

- visitó a su pueblo cuando se encontraba esclavizado en Egipto y lo libró de la opresión: Gn 50,24-25; Ex 3,16;
- lo visitó cuando se hallaba desterrado en Babilonia y lo reintegró a su patria: Jr 29,10;
- lo visitó en la plenitud de los tiempos. "Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que ha *visitado* y redimido a su pueblo... Por la entrañable misericordia de nuestro Dios nos *visitará* el Sol que nace de lo alto..." (Lc 1,68.78). El evangelio de la infancia siente predilección por las visitas: visita del ángel Gabriel a Zacarías, visita a María de Nazaret, visita de María a Isabel (Lc 1,5-45).

Jr 32,38-42

38 Ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios. 39 Les daré un corazón sincero y un proceder íntegro, para que me sirvan toda la vida y siempre les vaya bien a ellos y a sus hijos después de ellos (לטוב להם...). 40 Pactaré con ellos alianza eterna (ברית), que no revocaré. Les mantendré mi fidelidad (היטיבי) y pondré

mi temor en sus corazones para que no se aparten de mí. [41] Me gozaré con ellos manteniéndoles mi fidelidad (הטיב). Los plantaré en esta tierra: se lo aseguro (באמת) con todo mi corazón y toda mi alma. [42] Sí, esto es lo que ha dicho el Señor: Lo mismo que traje sobre este pueblo este gran infortunio, así traeré sobre ellos todos los bienes (כל־הטובה) que les he prometido.

Las biblias coinciden en traducir el hifil de יטב de los vv. 40 y 41 por "hacerles el bien". Yo me he atrevido a traducirlo por "les mantendré mi fidelidad", porque nos encontramos en un contexto de alianza, y porque los bienes (יטב/טוב) de que habla la Biblia, incluso el Antiguo Testamento, no son sólo bienes materiales, sino que también incluyen los valores morales, entre los que se cuentan la alianza, el compromiso mutuo entre Dios y el hombre, la fidelidad y la lealtad.

Jr 33,9

Jerusalén será motivo de estimación, gozo y alabanza, para mí y para todas las naciones de la tierra que oigan contar todo el bien (כל־הטובה) que yo otorgo a Judá y a Israel. Se extasiarán y estremecerán por todo el bien (כל־הטובה) y toda la paz (כל־השלום) que les dispenso.

Aunque no he traducido טובה por *alianza* ni otro término equivalente, en realidad, sin embargo, el autor sagrado se puede estar refiriendo a la restauración de la alianza interrumpida por la crisis del exilio. La presencia de שלום, perteneciente, lo mismo que טובה, al campo de la alianza, apunta en esta dirección. Con todo, la pareja שלום/טובה también puede referirse en este texto a la renovación de los favores salvíficos y el cumplimiento de las promesas en general.

VII. ALIANZA DIVINA

Os 3,5

Después los israelitas buscarán de nuevo al Señor, su Dios, y a David, su rey. Volverán temerosos hacia el Señor y hacia su alianza (אל־טובו) al final de los tiempos.

Dice Edmond Jacob en su Comentario a Oseas que la palabra טוב es difícil de traducir. Se ha pensado en la belleza y en la gloria de Dios de acuerdo con Ex 33,12; 34,6. Jacob cree que el texto más afín a Os 3,5 es

Jr 33,9, dado que ambos pasajes se encuadran en un marco escatológico, en el que el "bien" y "lo bueno" apuntan hacia la perfección como objeto último de la obra divina[10]. Las biblias traducen טוב por: "riqueza" (NBE), "bienes" (BJ, TOB), "bondad" (Dhorme, Nácar), "generosidad" (NEB).

Yo me he arriesgado a traducirlo por "alianza", porque Os 1-3 se desarrolla dentro de un esquema de alianza. Concretamente, la búsqueda y la conversión de que habla Os 3,5 son paralelas al retorno de Os 2,16-25, presentado bajo la imagen de los desposorios y de la alianza (vv. 20-22). La letra pide traducir טוב por "bienes", pero en este caso, como en otras muchas ocasiones, los bienes materiales son símbolo y expresión de las relaciones armoniosas entre Dios y su pueblo.

Os 8,1-3

1 ¡Emboca la trompeta!
Un águila se cierne sobre la casa del Señor,
porque han violado mi alianza (ברית)
han transgredido mi ley (תורה).
2 Clamarán a mí:
¡Dios mío! Nosotros, Israel, te conocemos (ידע).
3 Pero Israel ha rechazado la fidelidad (טוב),
el enemigo le perseguirá.

טוב se lee aquí en un contexto muy significativo. El v. 1 habla explícitamente de la alianza (ברית) con sus estipulaciones (תורה), que pueden ser infringidas. El pueblo protesta conocer (ידע) al Señor (v. 2), es decir, confiesa reconocer la legítima autoridad de Dios como supremo Señor. La raíz ידע/דעת cubre en las lenguas semitas en general, y en la Biblia en particular, una amplia gama de connotaciones, entre las que se cuenta su valor alianzal como expresión de las relaciones entre Dios y su pueblo (Am 3,2; véase también Os 4,1; 6,4-6).

Israel ha rechazado el טוב (la fidelidad a la alianza), es decir, en su vida práctica Israel ha vuelto las espaldas al único Señor fiel y fiable que le puede proteger y ha puesto su confianza en los ídolos, que son vacío y vanidad.

---

[10] Edmond Jacob, *Osée* (Commentaire de l'Ancien Testament, XIa; Neuchâtel 1965) 37.

2 Cr 12,12

Por haberse humillado el rey Roboán, se apartó de él la cólera del Señor y no lo destruyó por completo. Además en Judá también había todavía fidelidad (דברים טובים).

La mayor parte de las biblias traducen דברים טובים por "cosas buenas" (BJ, Dhorme, Cantera, TOB), "prosperidad" (NEB), "bienestar" (NBE), "las cosas mejoraron en Judá" (Nácar). Mi traducción por "fidelidad" la justifico así. El v. 12 es la continuación de los vv. 1-8, donde se trata de la infidelidad a la ley por parte del rey y del pueblo. Leída además a la luz de 2 Cr 19,3, la expresión דברים טובים debe entenderse en sentido moral, no bienes de orden material como dan a entender las traducciones arriba citadas.

El texto de 2 Cr 19,1-3 es el siguiente: "Josafat, rey de Judá, regresó sano y salvo a su palacio de Jerusalén. Jehú, hijo de Jananí, el vidente, le salió al encuentro y le dijo: ¡Conque ayudas a los malvados y son tus amigos los enemigos del Señor! El Señor se ha indignado contigo por ello. Pero cuentas también con cosas buenas (דברים טובים): has limpiado de estelas sagradas la tierra y te has dedicado a buscar a Dios sinceramente."

VIII. SAÚL/DAVID Y SUS CASAS

1 Sm 19,4

Jonatán habló a su padre Saúl en favor (טוב) de David diciendo: Majestad, no seas injusto con tu siervo David; tampoco él ha sido injusto contigo; todo lo contrario, su proceder contigo ha sido siempre fiel y leal (טוב מאד).

Las traducciones actuales de טוב מאד son plurales: "bueno", "para bien tuyo", "muy beneficioso", "excelente cosa", "provechoso", "te ha hecho grandes servicios", "irreprochable", "ventajoso". Yo he traducido "fiel y leal", porque David se creía obligado hacia Saúl por ser éste el rey y el ungido del Señor, o sea, por razones de vasallaje hacia el soberano y de respeto hacia el representante del Señor.

1 Sm 24,18-20

18 Dijo Saúl a David: Tú eres más justo (צדיק) que yo, pues tú me has tratado a mí bien (גמלתני הטובה), y yo a ti mal. 19 Hoy mismo me has demos-

trado la fidelidad (טובה) que me profesas, pues el Señor me puso en tus manos, y tú no me mataste. [20] ¿Qué hombre encuentra a su enemigo y le deja seguir su camino en paz (בדרך טובה)? Que el Señor te recompense el gesto de lealtad (טובה) que hoy has tenido conmigo.

Traduzco טובה (vv. 19 y 20) por "fidelidad" y "lealtad", porque esos son los términos que mejor expresan el proceder de David con Saúl (v. 18). Ese es el "bien" que David ha prestado a Saúl. Ese es el "bien" que el Señor debe recompensar a David, según la oración de Saúl.

1 Sm 26,16

Tu proceder no ha sido fiel (לא־טוב הדבר הזה אשר עשית). Vive Dios, que sois reos de muerte por no haber velado sobre vuestro señor, el ungido de Yahvé.

Son palabras de reproche dirigidas por David a Abner, el general de Saúl, después de haber arrebatado la espada y el botijo de agua de la cabecera de Saúl, mientras éste y Abner dormían en el campamento. Casi todos los autores coinciden en traducir: "No está bien lo que has hecho" o "no te has portado bien". Insistiendo una vez más en la cualificación de טוב, como término perteneciente al campo de la alianza, que genera relaciones de mutua obligatoriedad, yo traduzco: "Tu proceder no ha sido fiel."

1 Sm 29,6.9

[6] Akís llamó a David y le dijo: ¡Vive Dios, que eres leal (ישר), y tu comportamiento en el ejército me merece toda confianza (טוב בעיני)! Desde el primer día que estás conmigo hasta hoy no he encontrado en ti ni un fallo, pero a los ojos de los príncipes no eres un hombre de fiar (לא־טוב אתה)...
[9] Respondió Akís a David: Lo sabes, para mí tú eres tan fiel (טוב) como un ángel de Dios, pero los jefes de los filisteos insisten en que no irás a luchar junto con ellos.

La expresión que yo traduzco por "a los ojos de los príncipes no eres un hombre de fiar", recibe en las biblias modernas las siguientes traducciones: "no eres bien visto a los ojos de los príncipes", "no te ven con buenos ojos", "no agradas a los príncipes", "no te aceptan". Mi traducción "para mí tú eres tan fiel como un ángel de Dios" encuentra en las biblias las siguientes variantes: "eres grato como un ángel de Dios", "te

estimo como a un enviado de Dios", "has sido bueno como un ángel de Dios", "me seduces como un ángel de Dios".

Lo que está en cuestión en este texto es la fidelidad y la lealtad de David. De hecho, está siendo infiel a los filisteos, aunque Akís creía lo contrario. El paralelismo entre טוב y ישׁר (v. 6) apunta en esta misma dirección. El binomio ישׁר/טוב es frecuente en la Biblia hebrea. Se repite unas veinte veces. También es frecuente el giro ...טוב/יטב בעיני; lo encontramos repetido cuarenta y cinco veces.

2 Sm 2,4-6

[4] Tuvo David noticia de que las gentes de Yabés de Galaad habían enterrado a Saúl [5] y les hizo llegar este mensaje: Que el Señor os bendiga porque habéis cumplido el pacto de lealtad (עשׂיתם החסד עם) con vuestro señor Saúl y lo habéis enterrado. [6] Que el Señor cumpla, a su vez, su compromiso de lealtad y fidelidad con vosotros (יעשׂ חסד ואמת עם). Yo, por mi parte, también pactaré con vosotros alianza de lealtad por haber obrado así (אעשׂה אתכם הטובה).

Entre los habitantes de Yabés de Galaad y Saúl existían compromisos y obligaciones mutuos en su condición de súbditos y rey (véase 2 Re 11,17; 23,3). Fue precisamente a raíz y con motivo de la victoria sobre los amonitas y la liberación de las gentes de Yabés cuando fue proclamado rey Saúl (1 Sm 11).

Muerto Saúl, David pone en juego su habilidad política para ganarse la confianza de las tribus del norte y de Transjordania. Alaba su comportamiento con el rey muerto y se brinda a pactar con ellos. Nótense las tres fórmulas alianzales presentes en nuestro texto: עשׂה חסד / עשׂה חסד עם / ואמת עם / עשׂה טובה את.

1 Re 2,38.42-43

[38] Semeí respondió: Acepto la decisión (טוב הדבר) del rey. Este servidor cumplirá lo que ordena vuestra majestad... [42] Mandó el rey llamar a Semeí y le dijo: ¿No te hice jurar por el Señor y te advertí solemnemente bajo pena de muerte que no abandonaras esta ciudad ni fueras hacia lugar alguno? ¿No aceptaste mi decisión (טוב הדבר) y te diste por enterado? [43] ¿Por qué no has cumplido el juramento hecho ante el Señor (שׁבעת יהוה) y la orden que yo te di?

Las distintas traducciones que recibe la expresión טוב הדבר suenan así: "está bien" (NBE, EP); "tu palabra es buena" (BJ, Dhorme, TOB); "la orden es buena" (Nácar); "está bien la cosa" (Cantera); "acepto tu sentencia" (NEB). Mi traducción está en la línea de esta última, pero empleando la palabra "decisión", que es más jurídica y se acerca más al concepto de juramento, que es de lo que se trata. Así lo demuestra el paralelismo entre טוב הדבר de los vv. 38 y 42 y שבעת יהוה del v. 43. La palabra dada por Semeí a Salomón es una palabra refrendada con juramento. De ahí emana la gravedad de su infracción, castigada con pena de muerte.

CONCLUSIÓN

Como dice el título, estas páginas son sólo unos apuntes. En ningún momento me propuse llevar a cabo un estudio completo de יטב/טוב, sino simplemente traducir un par de docenas de textos, relacionados más o menos directamente con el pacto, con el fin de subrayar el valor alianzal de la raíz יטב/טוב en algunos pasajes de la Biblia hebrea.

Condicionado por el deseo de ver justificada mi tesis en todas partes, seguramente mi traducción es en algunos casos parcial y forzada. Lo reconozco de antemano y estoy abierto a la crítica. Mi intención era únicamente llamar la atención sobre el sentido alianzal de יטב/טוב, y al final del trabajo me siento satisfecho si he logrado el intento.

LA FINALE DE MARC COMME RÉCIT D'ANNONCE?

L. LEGRAND
Bangalore

Nous sommes redevables au Professeur Salvador Muñoz Iglesias d'avoir dégagé et mis en valeur le genre littéraire de récit d'annonce. C'est maintenant une donnée acquise de l'exégèse, reprise dans tous les commentaires des récits d'Enfance. Dans ce volume d'hommage au défricheur de ce champ d'études, je voudrais étendre la méthode à un autre récit, celui de la finale courte de Mc (16,1-8). Bien qu'apparemment cette péricope soit bien différente des annonces de naissance, il m'a semblé qu'un certain parallélisme existait qu'il valait la peine d'explorer, quitte à ne pas négliger de prendre en compte les différences.

L'idée de rapprocher les récits d'annonce de naissance et les récits de Résurrection n'est pas nouvelle. B. J. Hubbard avait englobé certaines annonces de naissance de l'Ancien Testament dans un genre littéraire de *commission form*, ou genre de mandat, qui lui servait de clef d'interprétation pour la Grande Commission qui conclut le premier évangile (Mt 28,16-20)[1]. Il se cantonnait à l'Ancien Testament et n'incluait pas les récits d'annonce des enfances évangéliques[2]. Mais, reprenant l'idée et la poussant plus loin, Y. Mullins trouvait le même genre de "commissioning" dans nombre de passages du Nouveau Testament parmi lesquels il citait tant les annonces à Zacharie (Lc 1,5-25), à Marie (1,26-38) et aux bergers (2,8-18) que les mandats missionnaires du Ressuscité en Mt 28,16-20, Mc 16,14-20, Lc 24,36-53, Jn 20,19-23 et Ac 1,1-12[3]. La

---

[1] B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16-20* (SBDLS 19; Missoula, Scholars Press, 1974) 35-37.

[2] *Ibid.*, cf. tableau synoptique, p. 65.

[3] T. Y. Mullins, "New Testament Commission Forms especially in Luke-Acts": *JBL* 95 (1976) 605-606. Le rapprochement avait aussi été suggéré par C. M. Martini,

liste de Mullins comprend même l'épisode dit du Tombeau Vide en Mt 28,1-10 mais omet la péricope parallèle de Mc 16,1-8. Il me semble pourtant que la finale courte de Mc présente un type plus pur de récit d'annonce que je propose ici d'analyser.

Nous procéderons pas à pas. Dans un premier temps, nous établirons un parallèle peut-être pas assez souvent remarqué entre la finale courte de Mc et les autres finales évangéliques. Nous passerons de là au parallèle entre ces finales et les récits d'annonce, en Lc particulièrement.

I. FINALE DE MC ET AUTRES FINALES

1. Le *tableau synoptique* A (voir à la fin de l'article) rassemble les traits parallèles.

2. Quelques observations aideront à préciser la portée de ces parallèles.

a) Les *différences* ne manquent pas. Comme ailleurs dans son évangile, Mt réduit le cadre narratif au minimum et se rapproche le plus du schème de l'apophtegme[4]. Luc, comme dans les discours des Actes, souligne l'accomplissement des Écritures. En général, les éléments narratifs retenus par les évangélistes (Galilée pour Mt, Jérusalem pour Lc, le signe des mains et des pieds/côté pour Lc et Jn) n'ont pas simple valeur anecdotique: ils entrent dans le cadre de la théologie spécifique de chaque évangéliste. À part ces différences dues au style et à la visée théologique des différents évangiles, la différence structurelle la plus significative consiste en ce que Mc fait de Jésus l'objet du message (un messager parle de Jésus) tandis que les autres en font le sujet (Jésus parle et envoie). La raison en est qu'en Mc tout se ramène à la proclamation pascale ou, en

"Apparizione agli Apostoli (Lc 24,36-43)", dans Ed. Dhanis (ed.), *Resurrexit, Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)* (Vatican, Libreria Vaticana, 1974) 238: Martini y compare la manifestation pascale de Jésus avec les récits d'annonce de Lc 1,8-20.26-38; 2,8-14. Mais il ne s'y attarde pas pour faire porter son étude sur les textes parallèles des Actes.

[4] Le rapprochement entre les récits d'apparition "concis" et les "pronouncement stories" ou apophtegmes a été fait par C. H. Dodd, "The Appearances of the Risen Christ", dans *More New Testament Studies* (Manchester, University Press, 1968) 102-107.

d'autres termes, que l'expérience pascale intégrale est centrée sur la proclamation tandis que, dans les autres évangiles, l'expérience pascale se divise en proclamation de la résurrection et christophanie missionnaire. L'intérêt de Mc est justement de faire de la proclamation pascale le point focal de l'*euangelion*, de l'évangile révélé et proclamé.

b) Quoi qu'il en soit des différences, notre tableau comparatif fait ressortir un *parallélisme général* des apparitions de mission et montre que la finale courte de Mc suit ce parallélisme et rentre donc dans le cadre des conclusions d'évangile. De cette comparaison il ressort que la pointe de Mc 16,1-8 ne se trouve pas dans le récit mais dans le message qu'il encadre. Mc 16,1-8 est la péricope non pas du tombeau vide mais du message au tombeau [5]. Comme les autres évangiles, Mc se conclut par un message, ce qui renforce l'hypothèse de la finale courte comme conclusion originelle de l'évangile.

c) Réciproquement le parallélisme montre que les apparitions dites de mission qui concluent Mt, Lc et Jn sont aussi à leur façon des *récits d'annonce*. Avant d'être texte d'envoi, la finale de Mt est déclaration d'investiture messianique (Mt 28,18) [6]. En Lc 20,47 c'est "au nom" du Christ ressuscité que l'on prêche la conversion. En Jn 20,21, l'envoi des disciples dérive de l'envoi du Fils. L'"autorité", le "nom", l'"envoi" du Ressuscité surplombe la mission des disciples. La mission est d'abord et surtout événement ou avènement christologique. C'est l'annonce de cet avènement qui domine la conclusion des évangiles.

---

[5] "Arrivés à ce point et pour peu que nous soyions familiarisés avec ce genre de récit dans la Bible, nous savons qu'il nous faut ouvrir l'oreille: l'ange apparaît, non pas pour être observé et décrit mais pour être écouté. Nous pouvons nous attendre à trouver l'essentiel du récit dans le message qui suit" (J. Delorme, "Résurrection et Tombeau de Jésus: Marc 16,1-8 dans la tradition évangélique", dans *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* [LD 50; Paris, Cerf, 1969] 107). Cf. aussi R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word* (AnB 82; Rome, PIB, 1978) 185: "What is characteristic of such classical angelophanies is their focus on the divine message ... rather than any accenting of the apparitions' visual circumstance or sensation ... The emphasis is wholly upon the revelation in word that God grants through the angelic visitation."

[6] Cf. L. Legrand, "The Missionary Command of the Risen Lord: Mt 28:16-20": *Indian Theological Studies* 24 (1987) 11-13, 15-18.

d) L'exécution -ou plutôt la non-exécution- de la commission reçue par les femmes en Mc doit se comprendre aussi en parallèle avec les éléments correspondents des autres évangiles. Dans la finale longue de Mc, le récit d'envoi se conclut, en bonne logique narrative, par l'exécution de l'ordre (Mc 16,20). Il faut noter qu'il n'en est ainsi dans aucun autre évangile. Pour Mt, il n'y a rien à ajouter aux paroles ultimes de Jésus (Mt 28,20). En Lc 24,49, les Onze reçoivent la consigne de rester en ville en attendant la venue de l'Esprit qui sera racontée en Ac 2: le récit évangélique se termine par un renvoi à la phase suivante de l'essor de la Parole. En Jn 20,24-29, l'envoi en mission rebondit avec l'épisode de Thomas: on a là aussi une conclusion en forme de points de suspension qui évoquent les générations à venir de ceux qui seront appelés à la foi sans le privilège des visions (Jn 20,29). Il semblerait donc que la structure même du récit évangélique demande que ce récit reste ouvert sur une suite, la suite qui se continue dans l'expérience du lecteur. Le cas de Mc n'est donc pas isolé. Mc 16,8 rapporte que les femmes ne remplissent pas leur mission: l'évangile semble se conclure par un échec. Parlons plutôt de points de suspension comme en Lc et Jn. Le fait même que l'évangile existe prouve que l'affaire ne s'est pas terminée sur le silence des femmes, que l'histoire a continué et qu'elle continue à se prolonger dans la réponse du lecteur au message. L'évangile de Mc se conclut en ellipse, comme les paraboles se terminent en point d'interrogation (Mc 4,9.13.23), comme les révélations messianiques s'estompent dans le Secret, comme la foi des disciples se perd dans l'incompréhension et comme le récit de la Passion aboutit au silence de la Croix. Bien avant Sartre, Mc savait que "le langage est ellipse" et que le mystère se dérobe devant les mots.

En dépit d'un contexte narratif différent, la finale brève de Mc présente donc une structure fondamentalement identique à celle des christophanies qui concluent les autres évangiles. Ce sont des apophtegmes dont la pointe porte sur l'annonce de l'avènement du Ressuscité. Ce parallélisme aide à comprendre avec plus de précision la portée générale des récits et certains de leurs détails, en particulier, la conclusion apparemment avortée de Mc 16,8. La différence principale entre Mc et les autres évangiles vient de ce que ces autres évangiles articulent séparément la mission des disciples consécutive à la Résurrection. Les perspectives de Mc, au contraire, sont entièrement centrées sur la Résurrection. Même du point de vue missiolo-

gique, la Résurrection est, pour Mc, l'événement fondamental et unique[7].

II. FINALE DE MC ET ANNONCES DE NAISSANCE EN LC 1

Ayant identifié la finale de Mc comme récit d'annonce angélique nous pouvons maintenant passer à son parallélisme avec les annonces de naissance de Lc 1.

1. Ici encore un *tableau synoptique* B (à la fin de l'article) rassemblera les données. Ce tableau inclut pour mémoire le récit de Lc 24,36-49, qui constitue la transition normale entre les récits de résurrection et les annonces lucaniennes de naissance. La comparaison pourrait d'ailleurs s'étendre, *mutatis mutandis*, aux autres christophanies du Ressuscité d'une part et, d'autre part, aux autres récits d'annonce de naissance en Lc 2,8-20 et Mt 1,18-25.

2. *Quelques observations*

a) Le cadre narratif: Les annonces angéliques, tant de Lc 1 que de Mc 16, font suite à un récit rudimentaire qui leur sert de cadre, selon la technique de l'apophtegme. Il faut relever ce cadre narratif peut-être trop rapidement indiqué dans les analyses d'annonce angélique. C'est l'élément qui fait le lien avec le contexte et donne au récit sa tonalité narrative. C'est aussi la forme de ce cadre, la façon dont les éléments sont sélectionnés, développés ou résumés, qui aide à saisir le mode que va adopter le

---

[7] J'apporterais donc quelques nuances aux commentaires qui, à juste titre d'ailleurs, font ressortir la portée missiologique de la finale courte de Mc. Ainsi J. Ernst considère que la mention de la Galilée en 16,7 se rattache à "der heilsgeschichtlichen, näherhin missionsgeschichtlichen Konzeption des Mk" (*Das Evangelium nach Markus* [RNT; Regensburg, Pustet, 1981] 488). De même A. T. Lincoln estime que "the implication of its mention (= Galilee) in the repeated promise is likely to be that the regrouping of the disciples will be for the mission" ("The Promise and the Failure. Mark 16:7,8": *JBL* 108 [1989] 189). Sans doute mais ce n'est qu'une implication. On peut supposer que, comme en 1,17-20; 3,13s; 6,7ss, les disciples seront de nouveau associés à la mission galiléenne. Mais cela n'est pas dit explicitement. La visée directe reste l'action du Ressuscité: c'est lui qui va rassembler le troupeau dispersé; c'est son oeuvre galiléenne qui va être reprise avec une autorité et une ampleur nouvelles.

récit d'annonce[8]. En général, ce cadre narratif répond aux questions de la rhétorique habituelle (*quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?*) mais il peut le faire de manière élaborée ou succincte. Les deux récits d'annonce de Lc 1 présentent justement des cas extrêmes. Très longue pour l'annonce à Zacharie avec 6 versets et 104 mots, la description du cadre est très courte pour l'annonce à Marie (2 versets et 36 mots). Avec 4 versets et 58 mots, le cadre narratif de l'annonce aux femmes en Mc 16 tient le milieu. Il fallait souligner ce fait et ces dimensions pour éviter de voir dans les quatre premiers versets de Mc 16 la pointe et le contenu essentiel du récit. La pointe de Mc 16,1-8 n'est pas plus la découverte du tombeau vide que le sens du récit de l'annonce à Zacharie n'est à chercher dans la description d'une liturgie au temple.

b) Ce cadre de récit d'annonce s'épure encore si, avec la majorité des commentateurs, on voit se profiler une *source* encore plus *schématique* derrière la finale courte de Mc. Ainsi, pour L. Schenke, la tradition primitive comprenait les vv. 2, 5, 6, 8a. En ce cas, le cadre, réduit à un verset, donnait simplement les coordonnées de lieu et de temps; suivait l'apparition du messager au v. 5, le message au v. 6 et la réaction au v. 8a[9]. Les développements de la rédaction de Mc correspondraient à un besoin d'étoffer le récit à l'aide d'éléments psychologiques et narratifs.

---

[8] Cf. L. Legrand, *L'Annonce à Marie* (LD 106; Paris, Cerf, 1981) 89-125.

[9] L. Schenke, *Le Tombeau Vide et l'Annonce de la Résurrection* (LD 59; Paris, Cerf, 1970) 55-56. On trouvera un résumé des opinions concernant la division entre tradition et rédaction en Mc 16,1-8 dans J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27-16,20)* (EKK II/2; Köln-Neukirchen, Genzinger / Neukirchener Verlag, 1979) 337-338; J. Ernst, *Markus*, op. cit., 483; J. Kahlmann, "Il est Ressuscité le Crucifié: Marc 16,6a et sa place dans l'Évangile de Marc", dans M. Benzerath et A. Schmid (ed.), *La Pâque du Christ, Mystère de Salut, Mélanges Durwell* (LD 112; Paris, Cerf, 1982) 123. Les points de vue extrêmes sont représentés d'un côté par R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (HTKNT II/2; Freiburg, Herder, 1980) 519-521, pour qui toute la péricope est traditionnelle, et, de l'autre, par F. Van Segbroeck (cité par J. Kahlmann, *art. cit.*, 123, n. 9), qui l'estime entièrement rédactionnelle. La majorité fait le partage de ce qui est rédactionnel et traditionnel, sans se mettre d'accord sur l'étendue exacte des éléments respectifs. La plupart, comme Schenke, considèrent, mais avec des différences de détail, que la tradition consistait essentiellement dans un récit d'annonce de la résurrection. Quelques-uns renversent la position et éliminent de la source l'ange et son message pour en faire un simple récit de découverte du tombeau vide (A. Vögtle, J. Kremer cités par Ernst, p. 489). En ce cas, c'est la rédaction de Mc qui aurait projeté sur l'épisode un schème de proclamation.

c) L'élément d'incompréhension ou de doute, assez général dans le récits d'annonce, se retrouve dans la vaine recherche du crucifié (v. 6a). Cet élément joue, dans l'annonce au tombeau, le rôle que la question de Zacharie ou de Marie joue dans les récits parallèles, celui de souligner l'incapacité humaine de se hisser au niveau de la réalité transcendante qui est en train de se dérouler.

3. *Différences*

Entre annonces de naissance et message au tombeau, les différences existent sans doute. Mais elles sont moins profondes qu'il ne paraît.

a) La différence la plus obvie est celle du *contenu:* annonce de naissance, d'une parte, de résurrection d'autre part. Mais cette différence marque moins le texte que l'on aurait pu s'y attendre. Une annonce de naissance ouvre nécessairement des perspectives d'avenir, et c'est ainsi qu'il en est en Lc 1, où les verbes sont au futur ("il sera grand ... il sera rempli de l'Esprit Saint ... il ramènera ... il marchera ... il sera appelé Fils du Très Haut ... il régnera ... il sera saint"). La résurrection, retour à la vie, appellerait plutôt un renvoi au passé. Ainsi, en Lc 7,15, le ressuscité de Naïm est "rendu à sa mère" et donc aux relations familiales interrompues par la mort. En Mc 5,41-43, la fille de Jaïre se remet à marcher et à manger, comme autrefois [10]. Ainsi encore et à propos de Jésus lui-même, en Lc 24,39.42, le Ressuscité prouve-t-il son identité avec le passé en montrant les mains et les pieds marqués par la crucifixion et en mangeant comme autrefois. Le récit de Mc 16 fait aussi référence au passé ("le crucifié...") mais il est surtout tourné vers l'avenir comme les annonces de naissance ("il vous précède ... vous le verrez"). Le passé est écarté ("il n'est pas là"); ce qui compte c'est l'avenir et le nouveau programme du Ressuscité. Dans une bonne mesure, l'annonce de la Résurrection en Mc 16 fonctionne comme un récit de naissance [11].

---

[10] La résurrection de Lazare en Jn 11, ayant valeur de signe, n'est tournée ni vers le passé ni vers le futur mais vers le présent de la manifestation de la gloire de Dieu (v. 40) dans sa rencontre avec la mort (de Lazare et de Jésus: v. 53).

[11] Sur la Résurrection comme naissance, cf. J. Dupont, "'Filius meus es tu'. L'interprétation de Ps. II,7 dans le Nouveau Testament": *RSR* 35 (1948) 522-543.

b) C'est le contenu encore qui explique la *position différente*, dans la structure de la péricope, *du rôle* confié aux femmes au tombeau en Mc 16 et aux mères en Lc 1. Pour Marie, son rôle de maternité est indiqué dès le début de l'annonce; en fait, il est l'objet même de l'annonce: "tu enfanteras". Pour les femmes au tombeau, la commission qui leur est confiée ("allez dire...") est subséquente à l'annonce de la résurrection. Une annonce de naissance ne peut que situer la mère avant la naissance tandis que la Résurrection exclut toute médiation. C'est la mère qui enfante; c'est Dieu qui ressuscite. Au plan théologique, cela signifie que la naissance appartient à l'ordre des médiations historiques tandis que la Résurrection est action divine immédiate. Mais l'annonce de la Résurrection fait redescendre l'événement eschatologique dans le champ des médiations humaines. La maternité de Marie et l'annonce des témoins se correspondent mutuellement des deux côtés du fait christique.

c) Une autre différence concerne le *signe* donné en réponse au doute ou à l'incompréhension des témoins. Dans le tableau A, qui se rapporte aux apparitions de Résurrection, le signe fait partie du récit-cadre: il porte sur le passé de la Passion et montre l'identité du Crucifié et du Ressuscité; il appartient donc à la description même de l'apparition. Dans le tableau B qui tient en compte les annonces de naissance, le signe se situe dans la partie message: il s'agit du futur annoncé par le message et de l'authentification de ce message; le signe intervient donc au cours du message. Or curieusement, Mc 16 comporte une double indication de signe: la pierre roulée dans le récit-cadre au v. 4 et le lieu vide montré par l'ange au cours du message au v. 6. En fait, le signe est le même: des deux côtés, c'est le signe du tombeau vide: les vv. 4 et 6 forment un doublet. Comme le v. 4 appartient sans doute à la rédaction marcienne[12], ce doublet s'explique sans doute par le désir de Mc de reporter déjà sur le récit-cadre la donnée traditionnelle du tombeau vide que la tradition originelle contenait dans le message. C'est un exemple entre bien d'autres du style pléonastique de Mc.

d) Enfin on notera la différence entre la *réaction* des femmes en Mc 16,8 et celle de Marie en Lc 1,38. "Que tout se passe pour moi comme tu l'as dit", dit Marie, image de la foi. Les femmes au tombeau s'enfuient

[12] Voir 2.*b* et note 9 *supra*.

affolées et ne remplissent pas leur mission. Du point de vue des tendances rédactionnelles propres à chaque évangéliste, l'attitude de Marie représente l'optimisme lucanien, l'harmonie restaurée entre Dieu et ses créatures. Chez Mc, c'est le contraste tragique entre l'agir divin et la faiblesse humaine: le silence des femmes prolonge le thème de l'incompréhension continue des disciples (Mc 8,14-21.32-33; 9,5-6.33-34) et la fuite des Douze au moment de la Passion (Mc 14,50).

4. *Convergences*

Les différences les plus nettes entre les annonces de Lc 1 et de Mc 16 relèvent donc soit des particularités stylistiques soit des tendances rédactionnelles propres à chaque évangéliste. Pour le reste, ces textes révèlent une convergence qui aide à mieux situer la portée de ces péricopes.

a) Le parallélisme confirme une fois de plus que la finale de Marc est *récit d'annonce* et que le titre de la péricope ne devrait pas être "le tombeau vide" ni même "les femmes au tombeau" [13] mais plutôt "le messager au tombeau". On a parlé avec justesse du "*praeconium paschale* fondamental" [14].

b) Réciproquement le parallélisme invite à ne pas négliger l'élément de *mandat* ou de commission contenu dans les annonces de naissance. L'exégèse subséquente aux travaux de Muñoz Iglesias a discuté pour savoir si l'annonce à Marie en Lc 1 appartient plus spécifiquement au genre d'annonce de naissance ou aux récits de vocation [15]. L'un n'exclut pas l'autre. L'annonce de la naissance de Jésus suppose en même temps que Marie est appelée à être la mère du Messie et que, confrontée dans la foi avec le plan mystérieux de Dieu, elle joue le rôle de prototype du disciple chrétien [16].

---

[13] C'est le titre donné à la péricope par la TOB.

[14] E. J. Mally, "The Gospel according to Mark", in R. E. Brown / J. A. Fitzmyer / R. E. Murphy (eds.), *The Jerome Biblical Commentary* II (London, Chapman, 1968) 59.

[15] On trouvera un sommaire de la discussion dans R. E. Brown, "Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part II (Luke)": *CBQ* 48 (1986) 663-665.

[16] Cf. R. E. Brown, *art. cit.,* 662-663; *The Birth of the Messiah* (London, Chapman, 1977) 318-319; L. Legrand, *L'annonce,* op. cit., 95.

c) Mais en Lc 1 comme en Mc 16, la commission confiée à Marie et aux femmes cache *une mission plus fondamentale*, celle de Jésus. Il est curieux de constater que des textes apparemment aussi hétérogènes que le début de Lc et la fin de Mc fonctionnent tous deux identiquement à la façon de poupées russes, emboitant mission dans mission. Dans la mesure où l'annonce à Marie est récit de vocation, il s'agit surtout de la vocation de Jésus-Messie, appelé à régner, à être saint, Fils de Dieu (Lc 1,32-33.35). De même le message aux femmes en Mc 16 leur demande d'informer les disciples du programme de Jésus: "Il vous précède en Galilée" (Mc 16,7). Ce n'est pas seulement un programme de déplacements, une promesse d'apparition[17]. Mc 16,7a répond à la promesse faite en prologue au récit de la Passion en 14,27-28: "Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées; mais une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée".

Dans le contexte de la métaphore du berger, le verbe προάγειν en 14,28 et 16,7 est "l'expression technique du rôle du pasteur (cf. Jn 10,4. 27) ... La mort du berger ne conduit pas seulement à la destruction mais aussi au rassemblement du troupeau"[18]. Le rassemblement se fera en Galilée qui, pour Mc, est "la patrie de l'évangile, le point d'appui du ministère terrestre de Jésus"[19]. Le Ressuscité va de nouveau reprendre sa mission galiléenne de rassembler le peuple de Dieu (cf. Mc 6,34).

---

[17] Comme le pensait, par exemple, M. J. Lagrange, qui doit dès lors supposer "que Mc se proposait de raconter les apparitions de Galilée ... peut-être ... dans un autre ouvrage" (*Évangile selon Saint Marc* [EB; Paris, Gabalda, 1947] 447). Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans la discussion concernant le sens de la Galilée en Mc et particulièrement en Mc 16,7. Suivant Lohmeyer and W. Marxen (*Mark the Evangelist* [Nashville, Abingdon Press, 1969] 47-77), plusieurs auteurs pensent que, pour Mc, la Galilée est le lieu de la Parousie: Jésus donnerait rendez-vous à ses disciples pour la Parousie. Cette position est réfutée par J. Gnilka, *op. cit.*, 343: nulle part et surtout pas en Mc 13 ne trouve-t-on la Parousie reliée à la Galilée. "La Galilée, lieu du commencement, sera aussi le lieu du nouveau commencement. Pour Mc, la Galilée n'est donc pas un cryptogramme. Comme elle était la racine de l'oeuvre de Jésus, elle sera aussi associée à l'événement pascal" (J. Gnilka, *op. cit.*, 253-254).

[18] J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament* I. *La Prédication de Jésus* (LD 76; Paris, Cerf, 1973) 371. "Avec l'accusatif d'objet, *proagein* ici n'a pas le sens d'arriver d'avance mais bien d'emmener, de conduire: cf. 2 Mac 10,1. Dans le contexte métaphorique du berger, il s'agit du rassemblement des disciples en Galilée" (R. Pesch, *Das Markusevangelium* 2 [HTKNT II/2; Freiburg, Herder, 1980] 381).

[19] J. Ernst, *op. cit.*, 488.

L'évangile de Mc se conclut en évoquant la mission de Jésus: c'est lui qui est *le* missionnaire, lui qui rassemble son peuple, lui qui reprend et va compléter la tâche galiléenne.

En somme l'évangile de Mc finit où commence l'évangile de Lc en évoquant la mission du Galiléen, Fils de Dieu (Lc 1,32.35; cf. Mc 1,1. 11), porté par la puissance de Dieu et porteur de cette puissance (Lc 1,35; 4,14; cf. Mc 1,22.27).

III. QUESTIONS ET CONCLUSIONS

L'isomorphisme de la finale courte de Mc et des annonciations lucaniennes ne manque pas de soulever quelques questions que nous aborderons en conclusion.

1. Et d'abord *comment expliquer cette similarité de structure* dans des textes si différents par leur contenu, leur contexte et leurs auteurs? Il n'est évidemment pas questions d'envisager une source commune ou une dépendance mutuelle. Il faut chercher les raisons de ces ressemblances au niveau profond de la nature même du genre évangélique.

L'Évangile est Bonne Nouvelle venant de Dieu et ayant autorité divine. Il est "Évangile de Dieu" (Mc 1,14; Ro 1,1; 15,16; 2 Co 11,7), "puissance de Dieu pour le salut" (Ro 1,16). Il découle d'une "apocalypse", révélation d'en haut dont il tire origine et force divines. Le schéma révélation-mission se retrouve chez Paul (Gal 1,16), Pierre (Mt 16,17-18) et peut-être les "petits" de Mt 11,25-27[20]. Mais il remonte à Jésus et se situe au coeur de l'εὐαγγέλιον. C'est une scène d'apocalypse comme investiture que Mc place au début de son évangile dans l'épisode du Baptême en 1,9-11. Lc déplacera cette apocalypse d'investiture sur les origines même de Jésus dans la péricope de l'Annonciation dont il fait un prologue à son évangile[21]. C'est la même apocalypse que Mc reprend

[20] Cf. A. M. Denis, "L'investiture de la Fonction Apostolique par ' Apocalypse '. Étude Théologique de Gal I,16": *RB* 64 (1957) 335-362; 498-512. X. Léon-Dufour accepte cette interprétation de Gal 1,16, mais n'estime pas devoir l'étendre à Mt 11 et 16 ("L'Apparition du Ressuscité à Paul", dans Ed. Dhanis [ed.], *Resurrexit,* op. cit., 272, n. 15).

[21] Cf. L. Legrand, *L'Annonce,* op. cit., 136-138.

en conclusion de son évangile, ou plutôt, lui aussi, en prologue de la proclamation de l'Évangile, de la mission du Ressuscité rassemblant le troupeau dispersé. Les récits de révélation christophanique fondatrice de mission se retrouvent donc, tout spontanément, aux origines de l'Évangile, tant raconté (en Lc 1 et Mc 1) que proclamé (en Mc 16)[22].

Du point de vue littéraire, s'il est vrai que les évangiles ont été composés à reculons, à partir de la Bonne Nouvelle de la Résurrection, il s'ensuit que les annonces de naissance de Lc 1-2 sont dépendantes des "apocalypses" du Ressuscité. Elles s'en font l'écho en reportant aux origines de Jésus les thèmes fondateurs de la foi et de la mission. La question n'est donc pas de savoir pourquoi la finale de Mc ressemble à l'Annonciation en Lc 1 mais l'inverse. Cela ne veut pas dire que Lc s'est inspiré de la finale de Mc pour composer l'Annonce à Marie. Disons plutôt que la composition lucanienne suit la même dynamique évangélique que la finale de Mc. En dépit de toutes les différences de milieu, d'auteur et de théologie, le prologue de Lc et la finale de Mc suivent la même visée.

2. Ayant relevé la parenté des récits d'annonce de naissance messianique et des christophanies de mission, faut-il encore parler de *"genre d'annonce"?* Ne faudrait-il pas plutôt un autre terme qui englobe plus largement la structure littéraire? Dillon, par exemple, propose la formule d'"ambassade céleste"[23]. Il vaut sans doute autant continuer à parler simplement de genre d'annonce, de façon indéterminée[24], sans durcir ce genre pour en faire un modèle inchangeable aux contours rigoureusement déterminés, d'emploi strictement déterminé comme s'il avait été canonisé par quelque Rhétorique aux règles immuables. Ce qui importe, c'est justement de reconnaître que le genre littéraire, par le jeu des sélections, omissions, développement et raccourcis, peut évoquer des modes de pensée différents. Comparant l'annonce à Zacharie avec celle à Marie, j'avais relevé que le premier récit fonctionne sur le mode hagiographique

---

[22] Selon les deux sens du mot εὐαγγέλιον: sense passif: contenu de l'évangile, et sens actif: proclamation de l'évangile. Cf. G. Friedrich, art. εὐαγγέλιον, dans *TWNT* II (1935) 723-724, 727.

[23] R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses,* op. cit., 185, n. 86.

[24] Cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* (Paris, Seuil, 1965) 77-79; L. Legrand, *L'Annonce,* op. cit., 98.

tandis que le second avait une tonalité apocalyptique[25]. Le message de l'ange au tombeau se rapproche de ce type. Le récit ne s'organise pas autour du projet des femmes: la question n'est pas de savoir si finalement elle réussiront à embaumer le corps de Jésus. Le point de fuite du récit est leur rencontre avec l'envoyé céleste et son *praeconium* eschatologique et fondamental.

3. Pourtant ces femmes sont bien humaines. Si l'ange de Dieu annonçant la naissance imminente du Messie ou proclamant la résurrection sur un tombeau béant fait une belle image apocalyptique, il n'en est rien de la pauvre fille de Nazareth ou des femmes désemparées s'agitant autour d'un tombeau et s'enfuyant éperdues devant une nouveauté qui les dépasse. Rien d'apocalyptique non plus dans le rendez-vous en Galilée: la Galilée n'est pas un thème apocalyptique. Marie et les femmes au tombeau ont des attitudes différentes dont on a vu le sens plus haut mais l'une comme les autres représentent le monde "galiléen" des semailles et des récoltes, des lépreux et des possédés, des enfantements et des crucifixions où fut inauguré dans le "secret" et va maintenant s'accomplir l'avènement messianique. Cet avènement eschatologique ne s'accompagne pas de tremblements de terre et de bouleversements sidéraux; il ne consiste pas non plus, comme chez Ezéchiel, dans la restauration du Temple et le retour de la Shekinah à Jérusalem. La naissance et la résurrection de Jésus de Nazareth renvoient aux réalités concrètes de vie et de souffrance qui font la trame de l'existence "galiléenne". La mission, tant de Jésus que de ses disciples, sera l'impact de cet avènement sur le champ des *réalités humaines* de vie et de mort, de souffrances et d'espoirs.

Il y a loin, semble-t-il, de l'annonce à Marie en Lc 1 à l'annonce aux femmes en Mc 16. Mc et Lc sont aux extrémités de l'éventail synoptique, chronologiquement comme théologiquement. Les contextes sont aussi très différents, aux deux extrémités de leurs évangiles respectifs. Cependant, à partir d'une certaine similarité de structure formelle, nous avons pu déceler des convergences profondes de signification. C'était le mérite des études séminales de Muñoz Iglesias que d'avoir ouvert ainsi des aperçus nouveaux sur le sens des évangiles.

---

[25] *L'annonce,* op. cit., 83-87, 121-125.

Tableau A

	Mc 16,1-8	Mt 28,16-20
1. Récit		
1) Temps	sabbat terminé	———
2) Sujets		
identité	femmes	disciples
activité	embaumement	———
3) Lieu	tombeau	Galilée
4) Obstacle	lourde pierre	———
5) Signe	tombe ouverte	———
6) Rencontre	jeune homme	Jésus
7) Réaction	frayeur	adorent, doutent
2. Message		
1) Réconfort	ne craignez pas	———
2) Écritures	———	———
3) Annonce	il est ressuscité	tout pouvoir m'a été donné
4) Incompréhension	fausse recherche du crucifié	———
5) Mandat	allez dire aux disciples	faites des disciples
6) Promesse	il vous précède en Galilée	je suis avec vous
7) Exécution	elles ne dirent rien: renvoi à?	———

	Lc 24, 36,49	Jn 20,19-23
1)	comme ils parlaient	le soir
2)		
	disciples	disciples
	mangent	claquemurés
3)	Jérusalem	"la maison"
4)	doutes dans vos coeurs	portes fermées
5)	mains et pieds	mains et côté
6)	Jésus	Jésus
7)	incrédules, joie	joie
1)	pourquoi ce trouble?	paix avec vous
2)	vv. 44-45	————
3)	Christ ressuscitera	le Père m'a envoyé
4)	il leur ouvrit l'esprit	(Thomas)
5)	on prêchera, témoins	je vous envoie
6)	j'enverrai ce que le Père a promis	Recevez l'Esprit Saint
7)	Demeurez dans la ville: renvoi aux Actes	Thomas: renvoi aux générations futures (20,29)

Tableau B

	Lc 1,5-25	Lc 1,26-38
1. Récit		
1) Temps	au temps d'Hérode	le sixième mois
2) Sujets		
identité	Zacharie, Elisabeth	Marie, Joseph
activité	service au Temple	———
3) Lieu	Temple	Nazareth, Galilée
4) Obstacle	stérilité	virginité
5) Signe I	———	———
6) Rencontre	ange	ange
7) Réaction	trouble	trouble
2. Message		
1) Réconfort	ne crains pas	ne crains pas
2) Écritures	allusion à Élie	allusion à David
3) Annonce	ta femme enfantera	tu enfanteras
4) Incompréhension	comment saurai-je?	comment cela sera-t-il?
5) Signe II	tu seras muet	ta cousine Elisabeth
6) Mandat	mission de Jean	règne de Jésus
7) Promesse	Esprit et puissance d'Élie	Esprit et puissance de Fils de Dieu
8) Exécution	muet, rentre chez lui	qu'il me soit fait selon ta parole

	Lc 24,36-49	Mc 16,1-8
1)	comme ils parlaient	sabbat terminé
2)		
	disciples	femmes
	mangent	embaumement
3)	Jérusalem	tombeau
4)	doutes dans vos coeurs	lourde pierre
5)	mains et pieds	tombe ouverte
6)	Jésus	jeune homme
7)	incrédules, joie	frayeur
1)	pourquoi ce trouble?	ne craignez pas
2)	vv. 44-45	———
3)	Christ ressuscitera	il est ressuscité
4)	il leur ouvrit l'esprit	fausse recherche du crucifié
5)	———	il n'est pas là: voici la place
6)	on prêchera, témoins	allez dire aux disciples
7)	j'enverrai ce que le Père a promis	il vous précède en Galilée
8)	demeurez dans la ville	elles ne dirent rien

UN CANTO ARAMEO A LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS

SAN EFRÉN EL SIRIO, HIMNO *DE NATIVITATE* III

FCO. JAVIER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Instituto Diocesano de Filología
Madrid

I. INTRODUCCIÓN

No parece fuera de lugar, en un homenaje a quien ha dedicado una buena parte de los esfuerzos de su vida a estudiar los Evangelios de la Infancia, señalando con frecuencia en ellos el sustrato semita, publicar la traducción española de un bello texto que es precisamente un himno al nacimiento de Cristo. Es, además, un texto escrito en arameo, si bien proviene de mitad del siglo IV d.C., y está compuesto en el dialecto arameo del Norte de Mesopotamia, ligeramente distinto del que se hablaba en Palestina.

El himno *De Nativitate* III ocupa el tercer lugar en la colección de 28 himnos auténticos de san Efrén publicados por su más reciente editor, Edmund Beck, con el título *De Nativitate*[1]. El himno se conserva íntegro sólo en el ms. que sirve de base a la edición de Beck, y que tiene en ella

[1] Cf. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186, Syr. 82: texto; Louvain 1959; CSCO 187, Syr. 83: traducción; Louvain 1959). La colección de himnos *De Nativitate* había sido publicada incompleta antes, en la edición romana de las obras de san Efrén de Petrus Benedictus, *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia... in sex tomos distributa* (Roma 1737-1746). Cf. Pars syriaca, vol. II (1740) 396-436. El himno *De Nativitate* III aparece ahí como *Sermo secundus* y se halla en las pp. 402-405. Ya completa, pero no de un modo suficientemente crítico, fue publicada de nuevo por Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones* II (Mechliniae 1886) cols. 429-510. Los himnos *De Nativitate* han sido traducidos también por K. E. McVey, *Ephrem the Syrian, Hymns* (New York, Paulist Press, 1989), junto con la colección *De Virginitate* y los himnos *Contra Julianum*.

la sigla G. Se trata del Cod. Vat. Syr. 112, un pequeño códice de 15 x 24 cms. que contiene sólo una buena parte de los himnos *De Paradiso* (I-XI y parte del himno XII), y una colección de himnos *De Nativitate* (himnos I-XVIII en la edición de E. Beck). El ms. está copiado en el año 863 de la era de Alejandro, es decir, en el 551 d.C. Se trata, pues, de un ms. antiguo, que ha reunido de diversas fuentes una colección de himnos de Efrén sobre el nacimiento de Cristo[2]. A este texto de G hay que añadir los fragmentos que se conservan en algunos manuscritos litúrgicos de los siglos IX-X. Estos mss. sólo contienen estrofas sueltas. En concreto, contienen estrofas de este himno los mss. siguientes, a los que damos las mismas siglas que Beck en su edición:

- Jª Brit. Mus. add. 14506, del siglo IX, f. 114 v.a, línea 6 desde abajo - 114 v.b, última línea (estrofas 1-5).
- J Brit. Mus. add. 14506, del siglo IX ó X (fragmento de un manuscrito diferente del anterior, aunque unido y encuadernado conjuntamente), ff. 154 v., línea 5 desde abajo - 156 r., línea 12 (estrofas 1-10; 22; 21; 12).
- N Brit. Mus. add. 14520, del siglo VIII ó IX. Este ms. contiene algunas estrofas del himno en una sección de himnos *De Nativitate*, f. 12 r., línea 20 - 12 v., línea 23 (estrofas 1; 3; 5-6; 17); y algunas otras estrofas en una sección de himnos *De Epiphania*, ff.32 v., línea 22 - 33 r., línea 15 (estrofas 15; 21-22).

Formalmente, el himno consta de 22 estrofas, y cada estrofa de seis versos, con dos hemistiquios cada uno. Como es sabido, la poesía siríaca está basada en el número de sílabas de cada verso. Los versos de cada estrofa del himno tienen todos 5+5 sílabas, excepto el cuarto, que tiene 5+2. Es un tipo de estrofa que se encuentra en más himnos de san Efrén, por ejemplo, en toda la colección de himnos *De Paradiso*, en el himno sin título que sigue a los *De Paradiso* y en los himnos *Contra Julianum*; en la colección *Contra Haereses*, himnos I-X; XV; LII; *De Ieiunio*, App. IV; *Carmina Nisibena*, II-III; XLIII-XLIX; *De Ecclesia*, XXI y XXVIII; *De Fide*, XXXI; XXXIX-XLVIII. Los himnos suelen señalar el tipo de estrofa indicando la melodía con que habían de cantarse, y esta indicación

---

[2] Sobre el modo como se ha formado la colección *De Nativitate* de los himnos de Efrén, a partir sobre todo de la comparación de los dos mss. más antiguos, Vat. Syr. 112 (G) y Brit. Mus. add. 14571, del año 519 d.C. (D en la edición de Beck); cf. Beck, *Hymnen De Nativitate* (CSCO 186) VI-VII.

se hacía citando las palabras del comienzo de un himno conocido por la comunidad que tuviese esa misma estructura estrófica y que se cantaba por tanto con la misma melodía. En el caso del himno que aquí nos ocupa, los mss. litúrgicos J, J[a] y N dan, como indicación melódica, *b-qâlā d-pardaisā*, "con la melodía (de los himnos) del Paraíso". Esa misma indicación melódica aparece en los himnos *De Ieiunio, App.* IV y *Contra Haereses* XV. El ms. G, en cambio, tiene para nuestro himno la indicación melódica: *bayya'(w) b-mūlkânē*, "consolaos con las promesas", que es el comienzo del himno VII *De Paradiso*[3]. Esta misma indicación melódica se encuentra, por ejemplo, en los himnos *De Fide* y en los *Carmina Nisibena* que tienen este mismo tipo de estrofa. La estrofa se designa también con otras indicaciones melódicas: *dīnā d-šarbâtā*, "el juicio de las naciones" (así los mismos himnos *De Paradiso*, *De Ecclesia* XXVIII y *Contra Haereses* I-X y LII); y *'estamk(w) 'al qūštā*, "apoyaos en la Verdad", que son las palabras con que comienza el himno sin título que sigue a la colección *De Paradiso* en el ms. D. Esta es la melodía que se indica en ese mismo ms. para los cuatro himnos *Contra Julianum*. Esta multiplicidad de indicaciones melódicas para el mismo tipo de estrofa, aunque es antigua, ya que se halla en los mss. del siglo VI, no parece que se remonte al mismo Efrén, sino que probablemente es un accidente en el proceso de transmisión de sus himnos[4].

El himno es, básicamente, una doxología y una acción de gracias por la Encarnación. La alabanza se dirige, unas veces al Padre y otras al Hijo, pero subraya siempre el carácter paradójico de la afirmación cristiana de la Encarnación. Es la paradoja misma, expresada de muchas formas, lo que constituye quizás el motivo central del himno, y lo que da lugar a la alabanza. El Silencioso ha hablado, el Espiritual se ha hecho corporal, el Inalcanzable se ha hecho tangible para comunicar la Vida a los hombres. Para comprender la perspectiva del himno, es importante tener en cuenta que Efrén no se limita a una consideración del nacimiento de Cristo, sino que considera el conjunto del misterio de Cristo en su unidad: así, la Encarnación y el nacimiento no están desvinculados del ministerio público (citado en las estrofas 2, 11, 14 y 19, por ejemplo), o de la Pasión y

[3] Pero cf. *infra*, nota 9.

[4] Cf. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses* (CSCO 169, Syr. 76) XVI.

Muerte (cf. estrofas 5, 8, 10 y 18). La perspectiva se prolonga incluso a los sacramentos y la vida de la Iglesia, en la que Encarnación y Redención se hacen actuales para los hombres (cf. las alusiones sacramentales en las estrofas 7, 9 y 15). Es éste un modo de enfocar el misterio de Cristo común en cierto sentido a toda la Iglesia antigua (aunque un poco sorprendente para nosotros), pero especialmente puesto de relieve en la poesía de san Efrén, que no puede mirar al misterio de Cristo sino como prolongado en la Iglesia, que es, en cierto modo pero de manera absolutamente real, una continuación de la Encarnación. Los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía son precisamente el instrumento misterioso por el que esa prolongación se lleva a cabo. En el Bautismo Cristo reviste al cristiano, que renace de nuevo; y en la Eucaristía Cristo se hace pan para "mezclarse" en nuestro mismo cuerpo.

Dos rasgos del himno merece la pena señalar todavía. El primero de ellos es que el himno da a Dios toda una serie de nombres (Labrador, Pastor, Arquitecto), o de calificativos (el Bueno, el Justo, el Silencioso, el Excelso), que ilustran espléndidamente una imaginería y un método típicos de la literatura siríaca antigua. R. Murray ha estudiado este fenómeno con referencia a los títulos dados a Cristo que poseen relevancia eclesiológica, bien porque tienen un correlativo aplicado a la Iglesia ("esposo/esposa"; "viñador/viña"), o bien porque son títulos o nombres que se aplican a Cristo y también a los apóstoles o a los obispos (así "pastor", "heraldo", etc.). Murray ha mostrado también que este rasgo estilístico de hacer como una letanía de nombres o títulos de la divinidad hunde sus raíces en la antigua literatura de las culturas mesopotámicas [5]. En estas listas de apelativos es difícil con frecuencia trazar una línea neta entre lo que son puras metáforas y lo que son, propiamente hablando, verdaderos nombres o títulos, pero en todo caso constituyen uno de los rasgos más propios de la antigua literatura siríaca. Y el himno *De Nativitate* III, junto con el *De Virginitate* XXXI, que curiosamente está también dedicado al "Nacimiento de Nuestro Señor", *'al yaldeh d-Mâran*, son un excelente ejemplo del procedimiento.

---

[5] R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge 1975) 159-204. Murray mismo nota que sería preciso un estudio más completo del fenómeno y de los diferentes títulos, más allá del contexto eclesiológico en que se mueve su estudio; cf. p. 162.

Efrén ha hecho de los "nombres de Dios" que la Escritura le da, y que la lengua humana puede pronunciar, un verdadero tema de reflexión, sobre todo en el contexto de la controversia arriana, de forma que este tema ha venido a ser uno de los puntos centrales de su teología[6]. La clave para Efrén es que esos nombres han de ser comprendidos por analogía con la Encarnación: igual que el Hijo de Dios, por amor nuestro, "se revistió de un cuerpo" (según la imagen favorita de la antigua literatura siríaca), así también "se había revestido de nombres e imágenes" por el bien del hombre, para que éste pueda nombrarle y alabarle. De hecho, como ha señalado S. Brock, hay en Efrén toda una teología de los nombres de Dios que anticipa en cierto modo (aunque su mundo intelectual es distinto) la del tratado sobre *Los Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio[7]. También este tema merece un estudio suficientemente detallado que está aún por hacer, estudio para el que Efrén ofrece abundantísimo material, sobre todo en su obra maestra, los himnos *De Fide*[8]. Los nombres de Dios, igual que la Encarnación, testimonian a la vez la condescendencia divina para con el hombre y su absoluta trascendencia.

El segundo y último rasgo que puede ser útil señalar en este himno tiene que ver, en cierto modo, con el tema de los nombres divinos. Normalmente, Efrén toma esos "nombres" de la Escritura. La Escritura es su primera fuente de inspiración y su criterio de verdad. También en este himno. En él, sin embargo, Efrén muestra cierta familiaridad con algunas ideas filosóficas de su tiempo acerca del ser de Dios, de su trascendencia y de su comunicación al mundo (cf. sobre todo las estrofas 3-7). No es la única vez que la obra de Efrén da muestras de conocer ideas filosóficas, y que se manifiesta en sus obras la preocupación por dialogar con las filosofías de su tiempo, tal y como se conocían en el Norte de Mesopotamia en el s. IV. Así, por no citar más que un ejemplo, en el himno *De Fide* I, Efrén indica varias posiciones filosóficas acerca de la naturaleza del alma. Desde el punto de vista de la historia de la teología, el paralelo más cercano a estas preocupaciones de Efrén que

---

[6] Sobre esto, cf. especialmente S. Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem* (Roma-Bangalore 1985) 31ss, 37-48.

[7] Brock, *ibíd.*, p. 43.

[8] No es posible aquí citar todos los textos relevantes para este tema, pero sí algunos más significativos: cf. especialmente *Paradiso* XI, 6; *De Fide* XXXI; XLIV; LXII-LXIII.

afloran aquí podrían ser las obras de los apologistas o de san Ireneo. Hay que tener en cuenta, por supuesto, no sólo la diferencia cronológica, sino también la cultural. El mundo de Efrén no es el de Atenágoras o san Justino, ni siquiera el de san Ireneo. Pero la teología del Logos que aflora en el himno está más cerca, en cuanto a su elaboración, de la teología griega del siglo II que de la teología de los capadocios, contemporáneos de Efrén.

Por encima de estos rasgos, la riqueza mayor del himno está sin duda en la frescura de su asombro ante el hecho de la Encarnación del Hijo de Dios y en la simplicidad de su acción de gracias por la condescendencia de Dios, por su amor a los hombres y por el don de la Redención. El himno dirige la mirada al centro mismo de la fe cristiana. Y eso es lo que, a pesar de la enorme distancia cultural, lo hace vivo y significativo, contemporáneo nuestro.

II. TEXTO TRADUCIDO Y ANOTADO DEL HIMNO *DE NATIVITATE* III

A continuación, con la melodía de: "Consolaos con las promesas" [9].

1. ¡Bendito el Niño que hoy ha hecho regocijarse a Belén!
¡Bendito el Recién Nacido que hoy ha rejuvenecido a la humanidad! [10]
¡Bendito el Fruto [11] que se ha inclinado por sí mismo a nuestra hambre!
¡Bendito el Bueno que ha enriquecido, de repente,

[9] Literalmente, "consuélate con las promesas", *bayyaʾ b-mūlkânē*. Pero esta escritura es errónea, y debe leerse *bayyaʾ(w)*, como en los otros himnos que contienen esta misma indicación melódica; cf., por ejemplo, *De Fide* XXXI (CSCO 154, Syr. 73) 105. Esta indicación remite al himno VII *De Paradiso*, que comienza con estas mismas palabras. K. E. McVey, que parece no haber caído en la cuenta de este detalle, lee el perfecto en vez del imperativo y traduce: "Él ha consolado con promesas". Algunos mss. tienen, como indicación melódica, "con la melodía (de los himnos) del Paraíso"; cf. *supra*, Introducción.

[10] Algunos mss. leen "a nuestra humanidad", lo que, dado el paralelismo con el verso siguiente, podría ser correcto.

[11] La imagen es la de un fruto que pende del árbol. El fruto es el Hijo, y el árbol representa, en el contexto, al Padre. Es una imagen que se halla con relativa frecuencia en san Efrén; cf., por ejemplo, himnos *De Fide* XXII, 9; XXX, 7; L, 2; LXII, 7; LXXVI; LXXVII, 12-19. La idea aquí es que con este fruto no hemos tenido que esforzarnos para llegar hasta él, sino que él mismo se ha hecho accesible para nosotros en la Encarnación.

toda nuestra pobreza, y ha colmado nuestra necesidad!
¡Bendito Aquél, cuyo amor le ha inclinado a curar nuestras dolencias!

Responsorio: ¡Bendito, Señor, tu nacimiento, que ha enaltecido nuestra torpeza! [12]

2. ¡Gracias a la Fuente, enviada para nuestro perdón! [13]
¡Gracias a Aquel que abrogó el sábado con su plenitud! [14]
¡Gracias a Aquel que regañó a la lepra y no la dejó permanecer! [15]
También la fiebre, al verle, tuvo que partir[16].
¡Gracias al Misericordioso, que ha llevado nuestras cargas! [17]
¡Gloria a tu venida, que ha dado la Vida a los hombres!

3. ¡Gloria al que ha venido a nosotros por su Primogénito!
¡Gloria al Silencioso, que nos ha hablado por su Voz! [18]

---

[12] Texto tomado del ms. N, en la sección de los himnos *De Nativitate*. El ms. G no da el responsorio de este himno. El ms. N, en las estrofas que tiene en la sección *De Epiphania*, da otro responsorio: "¡Bendito sea el que con su bautismo nos ha alegrado y nos ha llenado de gozo!" Este responsorio no puede ser original, porque supone la separación entre la fiesta de la Navidad y la de Epifanía, y que lo que se celebraba en ésta última era el Bautismo de Jesús. En tiempo de san Efrén sólo había una fiesta, la de Navidad, que llevaba el nombre de Navidad, *bēt yaldā*, o Epifanía, *denḥā*, y que celebraba la Encarnación y el nacimiento de Cristo, pero no su bautismo. Esta antigua fiesta se celebraba el 6 de enero, como muestra inequívocamente el himno *De Nativitate* V, 13-14. En cuanto al ms. J, tiene este responsorio: "¡Gloria a aquél que ha venido a nosotros por medio de su Primogénito!" (cf. *infra*, estrofa 3,1). McVey traduce el texto siríaco del responsorio de N (Nat.) de modo diferente: "Bendito, Señor, tu Hijo..." Aunque teóricamente *yaldâk* admite ambas traducciones, "tu nacimiento" o "tu Hijo", Efrén no suele llamar "Señor (mío)" al Padre.

[13] La relación entre "fuente", *mabbūʿā*, y "perdón", *ḥūssâyā*, hace concebir ese "perdón" como una purificación e implica una alusión al bautismo. Tal vez se alude también a Jn 7,32.

[14] McVey traduce: "who violated the sabbath in its fulfilment", lo que no parece dar un sentido satisfactorio. Aunque el texto pudiera no referirse a un episodio evangélico concreto; cf. Mc 2,23-28 par.

[15] Cf. Mc 1,40-45 par. "Regañó" es el mismo verbo que aparece en Mc 1,43 par.

[16] Cf. Mc 1,29-31 par., el episodio de la curación de la suegra de Pedro.

[17] Cf. Is 53,4-5 y Mt 8,17. El vocabulario, sin embargo, no es idéntico.

[18] "Su voz", es decir, su Logos. Para la cristología de esta estrofa y de las estrofas siguientes, que subrayan cómo la inefabilidad y la trascendencia de Dios (Padre) se nos han hecho accesibles y perceptibles en la Encarnación del Hijo, cf. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben, ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen* (Studia Anselmiana 33; Roma 1953) 85s.

¡Gloria al Excelso, que se ha manifestado en su epifanía! [19]
¡Gloria al Espiritual, que ha querido
que su Hijo se hiciera un cuerpo, para que en él fuese tangible su poder,
y por ese cuerpo viniesen a la Vida los cuerpos de sus hermanos! [20]

4. ¡Gloria al Oculto, cuyo Hijo se ha hecho visible!
¡Gloria al Viviente, cuyo Hijo se ha hecho mortal!
¡Gloria al Grande, cuyo Hijo ha descendido a hacerse pequeño!
¡Gloria al Poderoso, que ha compuesto
una pintura para su majestad y una imagen para su invisibilidad!
Con los ojos y con el pensamiento, ¡le hemos visto, con los dos! [21]

5. ¡Gloria al Oculto, que ni con el pensamiento
puede ser alcanzado en absoluto por los que tratan de explorarle,

---

[19] "Epifanía", *denḥā*, término que significa literalmente "la salida del sol", pero que vino a ser una de las denominaciones de la antigua fiesta de la Navidad tal y como se celebraba en Oriente en tiempo de san Efrén. La imaginería que subyace al verso es, en efecto, imaginería solar: el "Excelso" es Dios Padre que, como el sol, está en las alturas inaccesibles, pero que, igual que el sol, se ha manifestado (en el nacimiento de su Hijo) saliendo de la tierra.

[20] "De sus hermanos", literalmente, "de los hijos de su linaje". La idea es que, al "hacerse un cuerpo", el Hijo de Dios establece libremente una relación con todos los hombres, "corporales", que a través de su "cuerpo" (lo que más tarde se llamaría su naturaleza humana), acceden a "tocar" el poder de Dios inalcanzable. En virtud de esa "corporeidad" que el Hijo asume del "linaje" de los hombres, los hombres reciben la Vida.

[21] La estrofa subraya la paradoja de la Encarnación. Las tres últimas líneas son las más sorprendentes, porque expresan la relación del Padre y el Hijo en términos que no nos son tan familiares: el "Poderoso" (el Padre) ha "compuesto" (literalmente, "ha pintado", *ṣâr*), "una pintura" (*ṣūrtā*), "una imagen" (*ṣalmā*). La idea de que el Hijo es imagen y visibilidad del Padre es tradicional, y aparece ya en el NT; cf. Col 1,15; Heb 1,3. Cf. también Ireneo, *Adv. haer.* IV, 6,6; y Atanasio, *Adv. Ar.* I, 13,58; y III, 23,5. Lo más chocante en este texto es que el carácter concreto de las imágenes podría hacer pensar en el Padre "creando" al Hijo. La traducción de McVey acentúa esta impresión, pues traduce *ṣâr leh* por "fashioned Him", comprendiendo el *leh* como un complemento directo. Nosotros lo entendemos más bien como un "dativo ético" o reflexivo: "ha compuesto para sí", "se ha compuesto". Efrén, en los himnos *De Fide*, afirma repetidas veces que el Hijo no es "creado"; cf., por ejemplo, LXXXII, 3. También Atanasio (*loc. cit.*), que subraya que el Hijo es la imagen "perfecta" del Padre, insiste expresamente en que el Padre no ha "formado" al Hijo. Para la imaginería de la pintura; cf. Beck, "Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie", en M. Schmidt / C. F. Geyer (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den ostlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (Regensburg 1982) 239-277, espec. 244-51. En Cristo hemos visto al Oculto con los ojos y con el pensamiento, cuando de suyo es inalcanzable para ambos.

pero se ha hecho tangible, por su bondad, a la mano humana! [22]
La naturaleza [23] que jamás nadie ha tocado,
tuvo sus manos presas y atadas, sus pies clavados en la cruz.
Él mismo, por su voluntad, tomó un cuerpo para que lo prendieran [24].

6. ¡Bendito Aquel a quien la libertad crucificó, porque Él se lo consintió! [25]
¡Bendito Aquel a quien el leño sostuvo, porque Él se lo permitió!
¡Bendito Aquel a quien la sepultura contuvo, porque se limitó a sí mismo!
¡Bendito Aquel cuya voluntad le trajo
al seno, al nacimiento, al regazo y a ser educado!
¡Bendito Aquel cuyos cambios [26] han dado la Vida a nuestra humanidad!

7. ¡Bendito el que señaló nuestra alma, la adornó y la desposó consigo! [27]
¡Bendito el que hizo de nuestro cuerpo morada de su invisibilidad!
¡Bendito el que, con nuestra lengua, explicó sus secretos!

---

[22] McVey ordena sintácticamente este verso y el siguiente de un modo distinto y traduce: "But by His grace, through [His] humanity, a nature never before fathomed is now perceived". Esta traducción omite el verbo *'etgšeš*, al comienzo del tercer verso.

[23] "Naturaleza", *kyânā*, designa aquí a la persona divina del Logos; cf. Beck, *Reden*, 86.

[24] "Para que lo prendieran". Se refiere al prendimiento de la pasión, y a la posibilidad de "aprehenderle", por la fe y con la mente, que es posible a los creyentes después de la Encarnación. Para Efrén, Dios es de suyo absolutamente inalcanzable para el pensamiento. "Los que tratan de explorarle" es una alusión a los arrianos, cuyo racionalismo les hacía creer que la mente podía alcanzar la esencia divina. A partir de ahí, definían a Dios como "no-engendrado", ἀγένητος, y concluían la imposibilidad racional de que el Hijo fuera Dios. Efrén se revela sistemáticamente contra este intento, sobre todo en los *Sermones De Fide* y en los himnos *De Fide*.

[25] "La libertad" es "la libertad humana", es decir, los hombres.

[26] La idea de "cambio" en Dios es también paradójica: Dios, tal y como era concebido por la racionalidad griega, es de suyo "inmutable". Efrén acentúa conscientemente que el Inmutable ha querido "cambiar" para darnos vida. Cf. el himno *De Nativitate* I, 97, donde afirma que "el Señor de las naturalezas", en la Encarnación, "ha cambiado, contra su naturaleza".

[27] Aunque el vocabulario siríaco empleado en este verso tiene resonancias bautismales, aquí se refiere a la Encarnación, descrita como un desposorio entre la divinidad y la humanidad. Cf. el himno *Contra Haereses* XVII, 5: "El cuerpo te da gracias... el alma te adora, porque te desposaste con ella en tu venida". Nótese que, sin las expresiones técnicas de la cristología posterior, Efrén supone aquí la asunción por parte del Verbo de una naturaleza humana completa, cuerpo y alma. La traducción de McVey para *ršam*, "engraved", hace que se pierdan de vista las resonancias bautismales de este verbo. Sobre ellas, cf. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (Poona 1979) ch. V (2): The invocation over the oil, especialmente pp. 96ss.

¡Demos gracias a la Voz, cuya gloria
cantan nuestras arpas, y su poder, nuestras cítaras!
Las naciones se han reunido al son de sus canciones[28].

8. ¡Gloria al Hijo del Bueno, a quien los hijos del Maligno rechazaron!
¡Gloria al Hijo del Justo, a quien los hijos de la iniquidad crucificaron!
¡Gloria al que nos soltó las ataduras, y fue atado en lugar de todos [nosotros!
¡Gloria al que se dio en rescate, y saldó la deuda!
¡Gloria al Hermoso, que nos ha pintado en sus semejanzas! [29]

---

[28] La imaginería musical es también frecuente en Efrén. Aquí, la idea primera de que Cristo es la Palabra, la Voz que, gracias a su encarnación, puede "explicar" los "secretos" de la divinidad en nuestra lengua, da paso a la idea de las naciones gentiles cantando su gloria, atraídas por sus canciones. Es posible que en esta última imagen de Cristo cantando y atrayendo con su canto a los gentiles se dé la apropiación cristiana de la figura de Orfeo; cf. P. C. Finney, "Orpheus-David: A Connection in Iconography between Greco-Roman Judaism and Early Christianity?": *Journal of Jewish Art* 5 (1978) 6-15. Este pasaje de Efrén tiene un paralelo notable (mucho más desarrollado) en el cap. 1 del *Protréptico* de Clemente de Alejandría; cf. T. Halton, "Clement's Lyre: a Broken String, a New Song": *The Second Century* 3 (1983) 177-199. Sobre la música en la antigüedad cristiana, cf. J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und Christlichen Frühzeit* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 25; Maria-Laach 1930 / Münster 1973), con notas adicionales en pp. 275-284; "The Liturgical Singing of Women in Christian Antiquity": *The Catholic Historical Review* 27 (1941) 149-165; E. Ferguson, "The Active and Contemplative Lives: the Patristic Interpretation of Some Musical Terms", en *Studia Patristica* XVI, 15-23; James W. McKinnon, *Music in Early Christian Literature* (Cambridge Readings in the Literature of Music; Cambridge 1987). A diferencia de la literatura patrística griega y latina, que más bien rechazó el uso de instrumentos en la liturgia, Efrén no parece haber tenido inconveniente en ello, ya que la Homilía sobre san Efrén atribuida a Jacob de Sarug, en el siglo VI, nos le describe tocando el arpa en medio de un coro de vírgenes. Cf. McVey, "Jacob of Sarug on Ephrem and the Singing of Women" (no publicado aún). Tal vez no se trate sino de un motivo literario —Efrén como nuevo David, por ejemplo—, pero hay demasiadas referencias a la cítara y al arpa en los himnos de san Efrén para no ver en ellas más que metáforas. En todo caso, la "cítara" y el "arpa" aparecen unidas ya en algunos salmos, cf. Sal 33,2; 57,9-10; 108; 150.

[29] "Que nos ha pintado en sus semejanzas". Beck traduce: "Que nos ha formado a su imagen" (der uns nach seinem Gleichnis bildete), y remite, además, a Gn 1,26. Pero no es seguro que sea ése el sentido. El texto dice "semejanzas", *demwâtā*, en plural. McVey traduce: "Who portrayed us in His similitudes". Dado el contexto, lo más probable es que la frase se refiera a la Encarnación, y que *demwâtā* sea un concepto semejante a los "cambios" de que habla la estrofa 6. Glosando el texto del verso, podría entenderse así: "¡Gloria al Hermoso, que ha condescendido a asumir nuestra fealdad, haciéndose semejante a nosotros", y así "nos ha pintado", es decir, ha pintado la imagen de nuestro verdadero ser, de nuestra vocación, poniendo su belleza

¡Gloria al Limpio, que no ha tenido en cuenta nuestras manchas!

9. ¡Gloria al que ha sembrado su luz en la oscuridad,
y así ha sido convicta de sus vicios la que ocultaba sus secretos,
y la luz nos ha quitado el vestido de las manchas! [30]
¡Gloria al Celeste, que ha mezclado
su sal en nuestra mente, su cuajo en nuestras almas! [31]
Su cuerpo se ha hecho pan para darnos la Vida a los mortales [32].

10. ¡Gracias al Rico, que ha pagado por todos nosotros!
Lo que no había tomado prestado, se lo apuntó, y hasta se hizo deudor [nuestro [33].
Con su yugo, nos ha roto los grillos que nos tenían cautivos.
¡Gloria al Juez, que fue juzgado,
pero ha constituido a sus Doce en jueces de las tribus! [34]

---

en nuestra imagen.

[30] Aquí nuestra traducción difiere de la de McVey, que traduce: "Glory to that One Who begot His Light in the darkness,/ and [the darkness] was hidden by its vices that concealed its secrets,/ but [the Light] stripped off and took away from us the garment of blemishes". En esta traducción, el sentido del verso dos se me escapa por entero, aparte de que *'etkses* no significa "to be hidden", sino "to be blamed, found guilty". La expresión "el vestido de las manchas", pertenece a la imaginería del vestido, muy frecuente en la literatura siríaca para expresar la historia del pecado y la redención. En el pecado, Adán y Eva perdieron la "túnica de gloria" con que estaban cubiertos en el Paraíso y la sustituyeron por los vestidos de la vergüenza (cf. Gn 3,7). Cristo viene a restituir a Adán la túnica de gloria. Cf., por ejemplo, el himno *De Paradiso* IV, 5; *De Nativitate* XXIII, 13. Sobre esta imaginería, cf. S. Brock, "Clothing Metaphores As a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", en Schmidt / Geyer, *Typus*, 11-40. "El vestido de las manchas" es, pues, la condición del hombre tras el pecado original.

[31] Para las dos imágenes de este verso, cf. los himnos *De Fide* V, 20: "Que tu fe sea el cuajo en mi espíritu, que recoja mi mente derramada, lejos de la investigación y el extravío"; y XII, 1: "Con tu sal, que es la Verdad, sazona nuestro espíritu, de modo que dé frutos sabrosos para los comensales".

[32] La mención del sacramento de la Eucaristía en este contexto muestra que la Eucaristía es concebida como una prolongación de la Encarnación, destinada a comunicar la Vida divina a los mortales, cf. Beck, "Die Eucharistie bei Ephräm": *Oriens Christianus* 38 (1954) 41-67, espec. 46. Esta idea aparece, más desarrollada, en el bello himno *De Fide* X.

[33] Cristo no sólo ha pagado nuestras "deudas", sino que se ha hecho deudor nuestro mediante la promesa de la vida eterna.

[34] Cf. Lc 22,30; Mt 19,28: los (Doce), que han seguido a Jesús y perseverado con él en sus pruebas, se sentarán sobre (doce) tronos "para juzgar a las doce tribus de

Fue condenado por los ignorantes, los escribas de la Nación aquella.

11. ¡Gloria al que no ha podido jamás ser medido por nosotros!
Nuestro corazón es demasiado pequeño para Él, nuestra mente demasiado [débil.
Nuestra pequeñez nos extravía en la riqueza de sus disposiciones[35].
¡Gloria al que todo lo sabe, que se sometió
a tener que preguntar para oír y aprender lo que ya sabía[36],
y revelar así, con sus preguntas, el tesoro de sus auxilios!

12. ¡Adoremos al que ha iluminado nuestro conocimiento con su enseñanza,
y ha abierto en nuestros oídos una senda para sus palabras!
¡Demos gracias al que nos ha dado a gustar su Fruto en nuestro árbol![37]
¡Bendito el que despojó a su Heredero,
para atraernos con Él hacia sí, y hacernos herederos con Él!
¡Bendito el Bueno, causa de todos los bienes!

13. ¡Bendito el que no condenó, porque era el Bueno!
¡Bendito el que no se desentendió, porque también era el Justo!

Israel". Para "tribus", Efrén tiene *šarbâtā*, igual que la *Vetus Syra* en el texto de Mt, y que Afraates en el de Lc. La Peshitta, en cambio, usa el término *šabṭē*.

[35] "Disposiciones" *pūršânē*. Beck traduce por "distinciones", "Unterscheidungen", y cita como ejemplo de esas "distinciones" la estrofa 13 de este mismo himno, y *De Paradiso* XII, 13. McVey, en cambio, por "formas (distintas y múltiples)". La verdad es que *pūršânā*, de la raíz *praš*, "separar", "dividir", tiene una gran variedad de campos semánticos, que hacen muy difícil traducirlo con una cierta precisión. Si se opta por "formas", hay que tener en cuenta que "formas" no quiere decir "apariencias", sino sobre todo "modos de actuar", "maneras". Actuaciones y obras llenas de "discernimiento" y "discreción". El mejor comentario a este término, hecho por el propio Efrén, es quizás el himno *De Ecclesia* LII, que comienza con la frase: "Dios, que es rico en *pūršânē*...". El resto del himno está todo él dedicado a explicar en qué consisten esas *pūršânē*, cuya mejor traducción sería "sabios designios", o "sabias disposiciones". También la estrofa 13 de este mismo himno, a la que remite Beck, muestra que *pūršânā* tiene que ver con la sabiduría con que Dios actúa. En el contexto de esta estrofa, las *pūršânē* de Dios se refieren sobre todo a la Encarnación, como lo muestra el resto de la estrofa.

[36] Sobre la ignorancia de Cristo, sobre todo en el contexto de la polémica antiarriana, cf. Beck, *Reden*, 81.

[37] "Su fruto". La imagen designa al Hijo, fruto del Padre, que es concebido, en la lógica de la imagen, como un árbol, o como la raíz, cf. *supra*, estrofa 1 con nota 11, e *infra*, estrofa 17. Sobre la imaginería del árbol y el fruto en general, cf. Beck, *Reden*, 53, 75ss. Aquí el objeto de contemplación sigue siendo la Encarnación, pues Dios "nos ha dado a gustar su fruto (= su Hijo) en nuestro árbol", es decir, el Hijo de Dios se ha manifestado en nuestro linaje.

¡Bendito el que condenó callando, para dar vida de las dos maneras!
Su callar es poderoso y lleno de reproche,
su poder es suave, aun cuando esté acusando.
Así condenó al falso, y besó al ladrón [38].

14. ¡Gloria al invisible Labrador de nuestro pensamiento!
Su semilla cayó en nuestra tierra, y enriqueció nuestra mente.
La cosecha ha sido del ciento por uno, para el granero de nuestras
[almas [39].
Adoremos a Aquél que se sentó a descansar [40].
Andaba por el camino, y se hizo Camino en el camino,
y Puerta para los que por Él entran en el Reino.

15. ¡Bendito el Pastor, que se ha hecho cordero para nuestro perdón!
¡Bendito el Sarmiento, que se ha hecho copa de nuestra salvación!
¡Bendito el Racimo, fuente de la medicina de vida! [41]
¡Bendito también el Agricultor, que se ha hecho

[38] El "callar" de Cristo puede referirse al silencio de Jesús ante Herodes en Lc 23,9. El último verso alude inequívocamente a Judas, llamado ladrón en Jn 12,6. En cuanto a "falso" puede referirse a Herodes o a Judas, aludiendo en este caso a la pregunta de Jesús en Lc 22,48: "Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del Hombre?", es decir, a la falsedad de su beso. El texto supone que Jesús acepta y devuelve el beso de Judas.

[39] Alusión a la parábola del sembrador, Mt 13,8 par., pero interpretada en función de la Encarnación. La semilla que se siembra en nuestra tierra es Cristo. Para la imagen del labrador, *pallâḥā*, que se refiere al Padre, cf. Jn 15,1 y Murray, *Symbols*, 195-199.

[40] Alusión al episodio de la Samaritana, cf. Jn 4,6. Para "Camino" y "Puerta" como denominaciones de Cristo, cf. Jn 14,6 y 10,7.

[41] Aquí Efrén acumula una serie de nombres de Cristo, o, más bien, de imágenes que le sirven para expresar la maravillosa paradoja de la encarnación. Esta acumulación es un procedimiento frecuente en la literatura siríaca, cf. Murray, *Symbols*, 159-170. En cuanto a las imágenes, tienen sus raíces en la Escritura, y forman parte del patrimonio tradicional de la Iglesia siríaca. Para el trasfondo de los dos versos en que la imaginería está tomada de las viñas, "sarmiento", "racimo", cf. Murray, *ibíd.*, 113-129. El sarmiento (imagen que vincula de nuevo al Hijo con la planta, con el Padre), se hace "copa de salvación". El sarmiento porta los frutos, como la copa porta el vino. La alusión a la Eucaristía, lo mismo aquí que en los dos versos siguientes, es clara, y de nuevo es concebida en continuidad con la Encarnación. Para la imagen de la "medicina de vida", cf. Brock, *Luminous Eye*, 77-80; y para el antiguo trasfondo mesopotámico de la imagen, cf. G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manicheism* (Uppsala-Leipzig 1946) 129-138.

grano sembrado, espiga cosechada! [42]
Él es el Arquitecto que se ha hecho ciudadela para nuestro refugio [43].

16. ¡Bendito el que ha construido los sentidos de nuestras mentes,
para que cantemos, con nuestra cítara, lo que no puede
la boca del pájaro cantar con sus trinos!
¡Gloria al que vio que nos agradaba
parecernos a las bestias salvajes, en la cólera y la avaricia,
y bajó a hacerse uno de nosotros, para que nos hiciéramos celestiales! [44]

17. ¡Gloria al que, sin necesidad jamás de que le demos gracias,
quiso hacerse necesitado, porque nos quería; y sediento, por amor de [nosotros;
y nos pide que le demos, para darnos a nosotros mucho más!
Su Fruto se ha mezclado con nuestra humanidad,
para que por Él seamos atraídos al que lo inclinó hasta nosotros.
Por el Fruto de la raíz, nos injertará en su árbol [45].

18. ¡Demos gracias al que fue golpeado y nos dio la Vida con sus heridas!
¡Demos gracias al que cargó con la maldición con sus espinas! [46]
¡Demos gracias al que, con su morir, mató a la muerte!

---

[42] Alusión a la muerte fecunda de Cristo, vista también como una consecuencia de la Encarnación, cf. Jn 12,24, y a la vez a la Eucaristía.

[43] Para la imaginería de la construcción, además de la *Demonstratio* I de Afraates; cf. Ph. Vielhauer, *Oikodome: das Bild von Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus* (diss. Heidelberg; Karlsruhe-Durlach 1940); y para el título de "Arquitecto", cf. Murray, *Symbols*, 223-225.

[44] McVey señala que en esta estrofa, que se inicia de nuevo con imaginería musical, se esconde tal vez la adaptación cristiana de un motivo pagano: Orfeo amansando las fieras con su música. En todo caso, la relación es muy lejana: san Efrén bendice al que nos ha dado la razón y los sentidos para poder alabarle mejor que los pájaros. Luego, la mención de los animales atrae la de las fieras salvajes, y Efrén vuelve a la Encarnación. Si por nuestros pecados —nuestra cólera y nuestra avaricia— nos habíamos vuelto como fieras salvajes, el Hijo se ha abajado hasta nosotros para hacernos celestiales, como Él. Para la segunda parte de la estrofa, cf. el himno *De Fide* XXXIV, que desarrolla ampliamente este motivo.

[45] De nuevo aparece la imaginería del árbol y el fruto, el primero representando al Padre y el segundo al Hijo, cf. *supra*, notas 11 y 37. El sujeto de la última frase es el Padre.

[46] "La maldición", alusión a la maldición de la tierra en Gn 3,18: "Espinas y abrojos te producirá".

¡Demos gracias al que guardó silencio, y nos declaró justos![47]
¡Demos gracias al que gritó a la muerte que nos devoraba![48]
¡Bendito Aquél cuyos auxilios han devastado a la izquierda![49]

19. ¡Glorifiquemos al que, con su vigilia, durmió al que nos tenía cautivos![50]
¡Glorifiquemos al que, con su sueño, sacudió nuestra somnolencia![51]
¡Gloria a Dios, Médico de la humanidad![52]
¡Gloria al que, al bautizarse, sumergió
nuestra iniquidad en el seno del abismo, y ahogó al que nos ahogaba![53]
¡Glorifiquemos, con las bocas todas, al Señor de todos los recursos!

20. ¡Bendito el Médico que bajó a cortar sin dolor,

---

[47] Puede referirse al silencio de Jesús ante Herodes, Lc 23,9, pero aquí más probablemente a su silencio ante Pilato, Mt 27,14 par. "Nos declaró justos" al callar, tal vez al no retractarse de su pretensión, ni defenderse de las acusaciones que se presentaban contra Él. Él no se defendió, pero nos defendió a nosotros de la muerte y del *sheol*. Acaso la alusión tenga un trasfondo más amplio: el silencio, la mansedumbre y la justicia aparecen unidas en el Cuarto Canto del Siervo; cf. Is 53,7.11, también 1 Pe 2,22-24.

[48] Alusión al "fuerte grito" de Mt 27,50 par.

[49] "La izquierda", alusión a la parábola del juicio final en Mt 25,31-46. Designa a los dignos de condenación, al dominio del Maligno. La designación vendría a ser común en la literatura siríaca, muy frecuentemente en la forma "los hijos de la izquierda". Para la expresión, cf. el responsorio del himno *Contra Haereses* I y *De Ecclesia* XXIV.

[50] El sentido del primer verso es claro: la vigilia de Cristo ha vencido a Satán. Pero la alusión concreta no es evidente; tal vez se refiera a la oración en el huerto, o quizás a la oración de Cristo por las noches, mencionada en varios pasajes del evangelio, cf. Mc 1,35; Mt 14,23.

[51] Aquí, en cambio, la alusión es claramente al episodio de la tempestad calmada, en la que Cristo duerme, y el miedo de los discípulos le da ocasión para reprochar su falta de fe, cf. Mt 8,23-27 par.

[52] La imaginería de la medicina, y la designación de Dios (o de Cristo) como médico, es también muy frecuente en la literatura siríaca, y especialmente en Efrén. Cf., sobre todo, *Carmina Nisibena* XXVI, 3-7; XXVII, 1 y XXXIV, y Murray, *Symbols*, 199-204. Esta imaginería, que ya ha aparecido en la estrofa 1, retorna en la primera parte de la estrofa 20.

[53] Sobre la teología del bautismo en san Efrén, y en la teología siríaca en general, cf. Beck, "Le baptême chez Saint Éphrem": *L'Orient Syrien* 2 (1956) 111-30; *Dorea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrers* (CSCO 457, Subs. 72; Leuven 1984); Brock, *The Holy Spirit* (cf. *supra*, nota 27); G. Saber, *La théologie baptismale de Saint Éphrem. Essai de théologie historique* (Bibliothèque de l'Université Saint Esprit 8; Kaslik 1974).

y a curar las llagas con una medicina que no era fuerte!
Su Hijo fue la Medicina que tiene piedad de los pecadores[54].
¡Bendito el que vino a morar en el seno, y construyó allí
un palacio en que habitar, un santuario para estar,
un vestido con que resplandecer, una armadura con la que vencer[55].

21. ¡Bendito Aquél a quien nuestra boca no es capaz de dar gracias,
porque su don es demasiado grande para los dotados de palabra,
y los sentidos no bastan para agradecer su bondad![56]
Por mucho que le demos gracias, será poco.
Pero como no nos sirve de nada hacernos daño callando,
¡que nuestra debilidad haga brotar el canto de nuestra acción de gracias!

22. Tú, Bueno, que no reclamas más allá de nuestras fuerzas,
¿cuánto no será juzgado tu siervo —capital e intereses—
que no dio lo que podía, y defraudó con lo que debía?
¡Mar de gloria, que nada necesitas![57]

---

[54] En los dos primeros versos, el título de "Médico" parecería aplicarse al Hijo, sobre todo por el uso del verbo "bajó", pero ha de referirse al Padre. La tercera línea dice claramente que "su Hijo" es la medicina. Un fenómeno similar se da más arriba, en la estrofa 17.

[55] "Palacio", *hayklā*, que puede significar "palacio" o "templo". Lo que el Hijo se "construye" en el seno de la virgen es su naturaleza humana o, en la terminología de san Efrén, su "cuerpo". Al cuerpo, o a su naturaleza humana, se aplican las distintas imágenes que aparecen en los dos últimos versos. El cuerpo como vestido es una imagen tradicional en la literatura siríaca, hasta el punto de que "revestirse del cuerpo" será una expresión normal en san Efrén para referirse a la Encarnación, cf. Beck, "Die Mariologie der echten Schriften Ephräms": *Oriens Christianus* 40 (1956) 29-34, espec. 29s. La imagen de la armadura alude a la idea del combate con Satán, en que "el cuerpo" de Cristo le sirve a Satán de anzuelo. Un buen paralelo de esta última imagen, en el que san Efrén la expone con más detenimiento, se halla en el *Sermo de Domino Nostro* III.

[56] "Su don" alude aquí probablemente al conjunto de la obra redentora, y no exclusivamente al Espíritu Santo. "Los dotados de palabra" equivale a "los seres racionales", es decir, a los hombres. La mención de "los sentidos" no se refiere, como en la antropología occidental, a los órganos de la percepción de lo sensible por oposición a la "mente" o a la "razón", sino a la actividad espiritual; cf. *supra*, estrofa 16. Sobre "los sentidos" en san Efrén, cf. Beck, *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre* (CSCO 419, Subs. 58; Louvain 1980) 8-20.

[57] "Que nada necesitas", *d-la snīq*. Es el equivalente del término griego ἀνεπιδεής de los apologistas.

Recibe, por tu bondad, una gota de acción de gracias,
ya que, con tu don, has humedecido mi lengua para glorificarte[58].

[58] Aquí el "don" se refiere casi con seguridad al Espíritu Santo. Nótese la coherencia de la imagen. Dios es un mar de gloria en el que la alabanza humana no es más que una gota que no añade nada significativo. Pero incluso esa gota sólo es posible porque Dios, previamente, "humedece" nuestra lengua con su don.

"E RIMASE LÌ... NEL LUOGO DOVE SI TROVAVA DUE GIORNI"

L'EMEROLOGIA DI GV 4,40.43 E 11,6 NEI PADRI E NEGLI AUTORI MODERNI

ARISTIDE SERRA
Pont. Facoltà Teologica "Marianum"
Roma

La nozione di "tempo", coi termini appartenenti al medesimo campo semantico, costituisce un caso assai fecondo di investigazione sia per la Bibbia in genere, sia per gli scritti giovannei in specie. Nel quarto vangelo, ad es., la voce ἡμέρα (giorno) ricorre 31 volte, e con accezioni distinte. Non è fuori luogo parlare anche di una "emerologia" giovannea [1].

A questo proposito prenderò in esame tre soli incisi del vangelo di Giovanni, precisamente Gv 4,40.43 ("e [Gesù] rimase lì *due giorni... Trascorsi due giorni*") e Gv 11,6 (" [Gesù] si trattenne *due giorni* nel luogo dove si trovava").

Sviluppo l'esposizione in quattro momenti. Nel primo compio una breve rivisitazione dell'esegesi patristica; nel secondo stendo una sintesi degli autori moderni; nel terzo mi riferisco all'opera di Giuseppe Flavio, particolarmente le *Antichità Giudaiche*, per ricavarne alcuni spunti di

---

[1] Gv 1,40; 2,1.12.19.20; 4,40.43; 5,9; 6,39.40.44.54; 7,37; 8,56; 9,4.14; 11,6.9 (bis).17.24.53; 12,1.7.48; 14,20; 16,23.26; 19,31; 20,19.26. Ho trattato in parte la questione nel mio volume *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27* (Roma, Herder, 1977) 29-138 (per Gv 1,19-2,12); poi nell'articolo " ' Vi erano là sei giare ... ' Gv 2,6 alla luce di antiche tradizioni giudaico-cristiane relative ai ' sei giorni ' della creazione", in *Mater fidei et fidelium* (Collected Essays to Honor Théodore Koehler on His 80th Birthday; Marian Library Studies 17-23 [1985-1991]) 157-196.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 493-520

novità relativi al nostro soggetto; nel quarto ed ultimo momento propongo alcune applicazioni conclusive per Gv 4,40.43 e 11,6.

Mi sento onorato di poter offrire il presente modesto contributo all'esimio prof. Salvador Muñoz Iglesias. A suo confronto mi sento come un nano sulle spalle di un gigante. Confido, tuttavia, nell'amabile simpatia e nella spiccata dose di ilarità che abbiamo ammirato in lui, in occasione delle sue visite al "Marianum". Il suo sorriso compiacente —ne sono certo— supplirà ai limite del mio dire.

I. GV 4,40.43 NEI PADRI E NEGLI AUTORI MODERNI

1. *I Padri*

Ho compiuto un rapido giro d'orizzonte, da Origene (253/254) fino a s. Tommaso d'Aquino († 1274). Distinguiamo il v. 40 dal v. 43.

a) Gv 4,40.

È il versetto sul quale si concentrano le spiegazioni dei Padri, assai più che sul v. 43. Vediamo la loro esegesi, in ordine cronologico.

Origene († 253/254). Scrive così a commento di Gv 4,40:

> E presso quelli che l'hanno pregato [Gesù] rimane due giorni, perché essi non erano ancora in grado di accogliere il suo "terzo giorno", non essendo in grado ancora di accogliere qualcosa di straordinario, al pari di quelli che "nel terzo giorno" siedono con Gesù al banchetto di nozze a Cana di Galilea[2].

Come si vede, Origene vuole mettere in chiaro la ragione per cui Gesù si trattiene coi Samaritani solo due giorni. Il motivo di questa limitazione sta nel fatto che i Samaritani non sarebbero stati capaci di capire un fatto miracoloso compiuto da Gesù. E siccome "il terzo giorno" è quello in cui Gesù opera prodigi (vedi il segno di Cana), la sua dimora presso i Samaritani dura soltanto due giorni. Essi non avrebbero compreso un suo "terzo giorno"; ossia sarebbe rimasto precluso alla loro mente il senso di un eventuale miracolo fatto da Gesù.

---

[2] *In Iohannem* XIII, 52.347 (*Sources Chrétiennes*, n. 222, pp. 224-227). La versione citata è quella di E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (Torino, UTET, 1968) 537.

Nell'argomentazione di Origene, i "due giorni" di Gv 4,40 hanno pertanto una tensione implicita verso "il terzo giorno". In effetti, trascorsi quei "due giorni" Gesù passa in Cana di Galilea, ove guarisce il figlio del funzionario regio (Gv 4,43-54). Sarebbe questo, in pratica, un altro "terzo giorno", analogo a quello delle nozze di Cana (Gv 2,1-12).

Origene, poi, menziona l'esegesi di Eracleone († 180 ca.), per il quale i "due giorni" passati da Gesù fra i Samaritani significano due epoche, cioè il secolo presente e il secolo futuro, quello delle nozze (con Cristo); oppure il tempo che precede la passione del Signore e quello susseguente alla medesima[3]. Quindi, secondo un'accezione più larga —peraltro già familiare al Giudaismo e al proto Cristianesimo[4]—, Eracleone vede in quei "due giorni" di Gv 4,40 non tanto due giornate in senso cronografico di calendario, quanto piuttosto due grandi epoche, due periodi maggiori, vale a dire: il mondo attuale e quello che deve venire; o anche il tempo avanti la passione di Cristo e il tempo successivo ad essa[5].

S. Agostino († 430). Il Dottore di Ippona interpreta in senso allegorico i "due giorni" di Gv 4,40. Essi rappresentano i due precetti della carità: amore di Dio e amore del prossimo. Annota egli nel suo commento al vangelo di Giovanni:

> [I Samaritani] prima credettero in lui per ciò che avevano sentito dire, poi per ciò che avevano visto con i loro occhi. È quanto succede ancor oggi a quelli che sono fuori della Chiesa, e non sono ancora Cristiani; dapprima Cristo viene loro annunciato per mezzo degli amici cristiani; come fu annunziato per mezzo di quella donna, che era figura della Chiesa; vengono a Cristo, credono per mezzo di questo annunzio; egli rimane con loro *due giorni, cioè dà loro i due precetti della carità;* e allora, molto più fermamente e più numerosi credono in lui come vero Salvatore del mondo[6].

---

[3] *In Iohannem* XIII, 52.349-350 (*Sources Chrétiennes*, n. 222, pp. 226-227). Cf. Corsini, *op. cit.*, 537.

[4] Ho raccolto diverse testimonianze nel mio articolo "Vi erano là sei giare..." (citato alla nota 1) 158-183.

[5] Secondo Origene, i credenti che vengono dalla Samaria rappresentano gli psichici; essi non possono prendere parte all'"eone delle nozze" che è proprio dei pneumatici. Si veda, in proposito, la erudita spiegazione di Corsini, *op. cit.*, 537-538, nota 75.

[6] *In Iohannem* 15,33 (CCL 36, p. 164). Versione italiana di E. Gandolfo, *Sant'Agostino. Commento al Vangelo di San Giovanni* I (1-50) (Roma, Città Nuova, [2]1985 [prima ed. 1968]) 376-377.

Poco più innanzi, Agostino specifica ancor più chiaramente che "... in questo numero di giorni sono misticamente raffigurati i due precetti della carità, nei quali sono riassunti tutta la Legge e i Profeti..." [7].

Da Beda il Venerabile (†735) a s. Tommaso d'Aquino (†1274). L'interpretazione di Agostino ricompare poi in Beda (†735) [8], Bruno di Segni (†1123) [9], Ruperto di Deutz (†1130) [10], Tommaso d'Aquino (†1274) [11] e nella *Glossa Ordinaria* (sec. XII) [12]. Cristo —insegnano essi— lascia alla sua Chiesa il duplice comandamento della carità.

Ruperto di Deutz (†1130) aggiunge che Cristo rimane sempre con la sua Chiesa, sia nel secolo presente che in quello futuro, i quali sono come due giorni completi. Nel corso di entrambi i secoli, alla Chiesa non verrà meno la grazia del suo Signore [13]. Analogamente a quanto proponeva Eracleone, Ruperto vede nei "due giorni" di Gv 4,40 due grandi epoche o periodi, corrispondenti all'intera durata della Chiesa, che non ha fine. Esclamava Bruno di Segni (†1123): "Magni igitur isti dies, qui finem non habent!" [14]

Tommaso d'Aquino (†1274), oltre a riferire la dottrina già espressa da s. Agostino, opera una connessione suggestiva tra Gv 4,40 e Gv 14,23: "... chi crede non solo sente la necessità di accedere a Cristo, ma desidera di averlo con sé. Ed ecco che i Samaritani 'lo pregarono di fermarsi con loro; ed egli là rimane per due giorni' (Gv 4,40); orbene, il Signore

---

[7] *In Iohannem* 16,3 (CCL 36, pp. 165-166). Versione di E. Gandolfo, *op. cit.*, 380-381.

[8] *In S. Joannis Evangelium expositio*, cap. IV, a 4,40 (PL 92, 688).

[9] *Commentaria in Joannem*, cap. IV, 40 (PL 165, 480-481): "Rogemus igitur eum et nos, ut et nobiscum maneat duos dies: quatenus duo praecepta charitatis, duorum testamentorum fidem nos et amare et tenere doceat. Haec enim sufficiunt nobis ad illuminationem, sufficiunt et ad vitae plenitudinem, quia charitas nunquam excidit, charitas finem non habet. Magni igitur isti dies qui finem non habent".

[10] *In Iohannis Evangelium*, IV, a 4,40 (CCL Cont. Med. 9, p. 226): "*Mansit* autem apud illos *duos dies*, quia videlicet ecclesiae suae duo praecepta caritatis insinuans et in praesenti et in futuro saeculo semper commanet et in utroque saeculo tamquam in duobus totis diebus eius illi gratia non defutura est."

[11] Cf. la nota 15.

[12] PL 114, 375.

[13] Cf. la nota 10.

[14] Cf. la nota 9.

rimane con noi mediante la carità. 'Se uno mi ama, osserverà la mia parola', egli afferma. E quasi subito aggiunge: 'E faremo dimora presso di lui' (Gv 14,23). Cristo rimase là due giorni, perché due sono i precetti della carità, quelli cioè dell'amore di Dio e del prossimo, 'dai quali dipende tutta la Legge e i Profeti' (Mt 22,40)". A questo punto, però, l'Aquinate aggiunge di suo l'oracolo di Os 6,3 ("Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare"). I "due giorni" di cui parla il profeta sono riferiti ai "due giorni" passati da Gesù presso i Samaritani; mentre il "terzo giorno" sembra essere quello in cui Gesù rivela una seconda volta la sua gloria a Cana di Galilea, guarendo il figlio del funzionario regio (Gv 4,46-54). Facendo poi eco a Origene, conclude: "E in tale giorno egli non rimase là, perché i samaritani non erano ancora preparati alla gloria" [15].

b) Gv 4,43.

Su Gv 4,43 abbiamo —per quanto ci consta— una veloce nota esplicativa di Beda († 735) [16], che verrà poi ripresa da Tommaso d'Aquino († 1274) [17] e codificata dalla *Glossa Ordinaria* (sec. XII) [18]. Citiamo qui nel testo il commento di s. Tommaso, che riassume i precedenti:

> Con ciò si vuole indicare che alla fine del mondo, dopo aver confermato i gentili nella fede e nella verità, Cristo tornerà presso i Giudei per convertirli, secondo le parole dell'Apostolo (Rom 11,25): "L'indurimento d'Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato" [19].

---

[15] Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di Giovanni/1 (I-VI)*, a cura di T. S. Centi (Roma, Città Nuova, 1990), lezione V/I, 659, p. 363.

[16] *In S. Joannis Evangelium expositio*, cap. IV, a 4,43 (PL 92, 688): "Confirmatis vero Samaritanis in fide et charitate, ed id est, gentibus, revertitur novissimis diebus huius saeculi in patriam, in qua nedum honorem habuit...".

[17] Cf. la nota 19.

[18] PL 114, 375.

[19] *Commento al Vangelo di Giovanni*... (citato alla nota 15), p. 366, lezione VI, n. 665.

2. *Gli autori moderni*

I commentatori del nostro tempo trattano congiuntamente i due versetti di Gv 4,40.43. La questione principale è quella di sapere se i "due giorni" menzionati dall'evangelista abbiano, o meno, una valenza simbolica.

a) Per i fautori di un richiamo simbolico, *l'inciso "due giorni" orienterebbe verso il "terzo giorno"*, quello cioè in cui Cristo rivela la sua gloria, segnatamente con la Risurrezione. Ed è probabile, stimano i suddetti autori, che l'evangelista abbia in mente Os 6,2.

È di questo parere M.-É. Boismard (1956)[20]. Egli accosta il secondo miracolo di Cana (Gv 4,46-54: guarigione del servo del funzionario regio di Cafarnao) al primo (Gv 2,1-12: cambiamento dell'acqua in vino). Ambedue i prodigi sono compiuti mentre Gesù è a Cana di Galilea (Gv 2,1; 4,46). Entrambi i racconti sono conclusi da una frase analoga: "Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea" (Gv 2,11) — "Questo fu il secondo miracolo che Gesù fece tornando dalla Giudea in Galilea" (Gv 4,54). Infine sia l'uno che l'altro di questi due segni sono preceduti da un computo di giorni simile: "il terzo giorno" (Gv 2,1) — "dopo due giorni" (Gv 4,43). Si può pensare —ipotizza Boismard— che l'evangelista abbia in mente la profezia di Os 6,2: "Dopo *due giorni* ci ridonerà la vita, e *il terzo* ci farà rialzare". Pertanto anche il secondo segno operato da Gesù a Cana avrebbe luogo "il terzo giorno". E tanto l'uno che l'altro sono anticipazione della "gloria" di Cristo che sarà rivelata in pienezza "il terzo giorno" della sua Risurrezione.

La proposta di Boismard è accolta, per es., da M. Thurian (1962)[21]. J. Mateos / J. Barreto (1979)[22] e G. Zevini (1984)[23] mettono in rapporto i "due giorni" di Gv 4,40 con i "due giorni" di Os 6,2. Per X.

---

[20] M.-É. Boismard, *Du Baptême à Cana (Jean 1,19-2,11)* (Lectio Divina 18; Paris, du Cerf, 1956) 106-108.

[21] M. Thurian, *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa* (Brescia, Morcelliana, 1964 [ed. orig. francese: Taizé 1962]) 138.

[22] J. Mateos / J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico* (Assisi, Cittadella, 1982 [ed. orig. spagnola: Madrid 1979]) 231: "Secondo Os 6,2: 'In due giorni ci farà rivivere'. Gesù, la cui missione è dare vita, comunica vita a coloro che hanno risposto con fede al suo annuncio."

[23] G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni* I (Roma, Città Nuova, 1984) 173.

Léon-Dufour (1988), "l'indicazione dei 'due giorni' da Gesù trascorsi presso i Samaritani (4,40) annunciano il terzo giorno tradizionale" [24].

b) Vi sono altri esegeti, invece, che non riconoscono alcuna intenzionalità simbolica nei "due giorni" di Gv 4,40.43. Quella precisazione cronologica non mostra una connessione col "terzo giorno" della Risurrezione, contrariamente a quanto vorrebbe Boismard [25].

Come già dichiarava G. Maldonado († 1583), quell'espressione non va oltre il senso ovvio di *un tempo breve, limitato* [26]. Quel che preme a Gesù non è di fermarsi nella Samaria, ma di ritornare in Galilea [27]. Secondo una regola di buon costume dell'ospitalità orientale —conosciuta anche dalla Didaché (11,5) come norma per il profeta itinerante [28]— Gesù si trattiene coi Samaritani non oltre due giorni [29]. Con maggior acribia teologica osserva C. K. Barrett (1955): "Before his glorification and the coming of the Spirit he can remain only a short and limited time — as here, two days" [30].

---

[24] X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* I (capitoli 1-4; Cinisello Balsamo, Paoline, 1990 [ed. orig. francese: Paris 1998]) 465.

[25] R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* I (introduzione e commento ai cap. 1-4; Brescia, Paideia, 1973 [ed. orig. tedesca: Freiburg im Breisgau 1965]) 678-679 nota 2; S. A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni* (Bologna, Dehoniane, 1978) 441; G. Maier, *Johannes-Evangelium,* 1. Teil (Neuhausen-Stuttgart, Hänsler-Verlag, 1989) 182.

[26] Joannes Maldonatus, *Commentarii in quatuor Evangelistas* III, sumptibus Kirchhemii (Moguntiae, Schotti et Thielmanni, 1842) 428: "Denique, id non quasi suscepto consilio, sed obiter tantum fecisse, ideoque duos ibi tantummodo mansisse dies...".

[27] Schnackenburg, *op. cit.,* 678.

[28] *Didaché* 11,5: "[Ogni apostolo] non rimarrà che un giorno solo; se vi fosse bisogno anche un altro. Se rimane per tre giorni è un falso profeta". Cf. *I Padri Apostolici* (traduzione, introduzione e note a cura di A. Quacquarelli; Roma, Città Nuova, ^{2}1978) 36.

[29] E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (London, Faber and Faber, 1947) 199-200, 399-400; R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978 [ristampa della decima edizione; quella originale è del 1953]) 148 nota 2 (Schnackenburg, in *op. cit.,* 672 nota 107, non è d'accordo con Bultmann); J. Gnilka, *Johannesevangelium* (Würzburg, Echter Verlag, 1983) 36-37 (accetta la referenza in termini di probabilità).

[30] C. K. Barrett, *The Gospel according to St John* (London 1956).

Così pure W. Hendriksen (1959) nota che Gv 4,40 non è in contrasto con Mt 10,5: "Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani". Quell'ordine dato da Gesù ai Dodici discepoli era di natura provvisoria e sarebbe stato sorpassato dalla missione che il Risorto affiderà loro dicendo: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni" (Mt 28,19). Come ci informa il libro degli Atti (8,5-25), nel periodo post-pasquale in Samaria fu espletato un lavoro apostolico più ricco di frutti [31].

II. GV 11,6 NEI PADRI E NEGLI AUTORI MODERNI

1. *I Padri*

Ho seguito i commenti patristici su Gv 11,6 (coi vv. 37.39 ad esso correlati), partendo da s. Giovanni Crisostomo (†407) fino a s. Tommaso d'Aquino (†1274). Riassumo il contenuto dei loro discorsi in tre punti: il motivo per cui Gesù rimase "due giorni" nel luogo dove si trovava (Gv 11,6), il simbolismo dei "quattro giorni" (Gv 11,17.39) e la loro successione.

a) Perché Gesù rimane lì "due giorni"?

Circa il motivo per cui Gesù si trattenne due giorni sul luogo dove gli fu recata la notizia dell'infermità di Lazzaro (Gv 11,6), le spiegazioni dei Padri sono praticamente concordi.

Rimane lì, scrive Agostino (†430), perché si compissero i quattro giorni [32], quelli cioè della morte e sepoltura (cf. Gv 11,17.39). La stessa cosa dicono, se pure in termini più diffusi, Giovanni Crisostomo (†407) [33], Cirillo di Alessandria (†444) [34], Teofilatto di Bulgaria (†1108 ca.) [35], Eutimio Zigabeno (sec. XII) [36], Ruperto di Deutz

---

[31] W. Hendriksen, *The Gospel of John* (London, The Banner of Truth Trust, 1959 [terza ristampa 1969]) 175.

[32] *In Iohannem* 49,7 a Gv 11,6 (CCL 36, p. 423). Il passo di Agostino è ripreso alla lettera da Beda il Venerabile (†735), *In s. Joannis Evangelium expositio*, cap. XI, a Gv 11,6 (PL 92,776).

[33] *In Joannem Homilia* 62 (a), a Gv 11,6 (PG 59, 343).

[34] *In Joannem*, liber VII, a Gv 11,6 (PG 74, 39-40).

[35] *Enarratio in Evangelium Joannis*, a Gv 11,6 (PG 124, 87-97); a Gv 11,17 (col.

(† 1130)[37], Bonaventura di Bagnoregio († 1274)[38] e Tommaso d'Aquino († 1274)[39].

Gesù —affermano gli autori citati— aspetta che Lazzaro muoia, sia sepolto e cominci a essere preda della corruzione. Così nessuno avrebbe potuto dire che egli aveva risuscitato uno che non era ancora morto, ma soltanto assopito e caduto in deliquio (G. Crisostomo, Teofilatto, Eutimio, Bonaventura, Tommaso)[40]. Più che curare un ammalato, Gesù intendeva risuscitare un morto per conseguire un titolo di gloria assai più grande (Cirillo di Alessandria).

Ruperto di Deutz († 1130) riassume così le predette motivazioni:

> Non voleva guarire un infermo, né richiamare in vita un morto ancora esposto in casa (come la figlia del capo della sinagoga [Giairo]), o mentre cominciavano a portarlo a sepoltura, come il figlio della vedova [di Nain]. Veniva così offerta la prova tangibile della parola che egli aveva detto: *Tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno* (Gv 5,28).
>
> Per addivenire a questo, egli tardò fino a che il morto fosse calato nel grembo della terra, ove la polvere ritorna in polvere e ogni carne è ricondotta alla sua origine, affinché il clamore [della sua voce] lo richiamasse dal luogo dal quale tutti saremo richiamati alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, allorché scenderà dal cielo per il giudizio (1 Ts 4,14)[41].

San Bonaventura termina col dire: "Il Signore tiene conto in ogni cosa del tempo opportuno"[42].

93-94).

[36] *In Joannem*, cap. XI,6 (PG 129, 1341-1342); a 11,17 (col. 1343-1344).

[37] *In Iohannis Evangelium*, X, a Gv 11,6 (CCL Cont. Med. 9, p. 548).

[38] *Commento al Vangelo di San Giovanni/2 (11-21)* (versione di Eliodoro Mariani, Roma, Città Nuova, 1991) 25-27.

[39] *Commento al Vangelo di San Giovanni/2 (VII-XII)* (a cura di T. S. Centi; Roma, Città Nuova, 1992) 243.

[40] Queste motivazioni sono riassunte da G. Maldonado († 1583), *op. cit.* (alla nota 26), tomus V (Moguntiae 1844) 276.

[41] *In Iohannis Evangelium*, X, a Gv 11,6 (CCL Cont. Med. 9, p. 548). Mia è la versione dal latino.

[42] *Commento al Vangelo di San Giovanni...* (citato alla nota 38) 27.

b) Simbolismo dei "quattro giorni".

α) In rapporto ai "quattro giorni" di Gv 11,6.17.39, *Agostino* (†430) osserva: "Ricevuta la notizia, [Gesù] rimane dov'era, lasciando passare quattro giorni. E non senza un motivo: forse, anzi certamente, il numero dei giorni racchiude un significato[43]... Molto si potrebbe dire su questi quattro giorni, come di altri passi oscuri della Scrittura, che consentono diverse interpretazioni secondo la diversa capacità di chi legge. Diremo anche noi quello che ci sembra voglia significare il morto di quattro giorni"[44]. E in ognuno di questi giorni, Agostino vede quattro stadi o periodi della vita umana, in quanto sono segnati dal peccato, che significa "morte".

Il primo giorno rappresenta la nascita; già al suo ingresso in questo mondo l'uomo fa esperienza della morte, in quanto eredita la colpa di Adamo (Rom 5,12). Il secondo giorno sarebbe quello della crescita, fino all'uso di ragione. Nella coscienza di ciascuno emerge la legge naturale, scolpita nel cuore: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso. Ma l'uomo trasgredisce anche questa legge. Il terzo giorno è il tempo in cui uno pecca contro la legge divina data per mezzo di Mosè: "Non uccidere, non commettere adulterio..." (Es 20,12-17). Il quarto ed ultimo giorno di morte è quello in cui gli uomini peccano contro il Vangelo di Cristo. Il Signore, tuttavia, nemmeno a costoro nega la sua misericordia. Non disdegna di accostarsi anche a tutti questi morti per risuscitarli[45].

Il commento allegorico di Agostino è ripreso alla lettera da Beda (†735)[46]. Ma sulla stessa linea interpretativa si muovono poi (ad es.) Bruno di Segni (†1123), Ruperto di Deutz (†1130) e Tommaso d'Aquino (†1274).

[43] *In Iohannis Evangelium*, tractatus 49,7: "Non frustra, nisi quia forte, immo quia certe et ipse numerus dierum intimat aliquod sacramentum" (CCL 36, p. 423). La versione citata è presa dal volume Sant'Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni I (1-50)* (traduzione e note di A. Vita, revisione di V. Tarulli; Roma, Città Nova, 1968 [²1985]) 975.

[44] *In Iohannis Evangelium*, tractatus 49,12 (CCL 36, p. 426), *versione cit.*, 980-981.

[45] *Op. cit.*, tractatus 49, 12 (CCL 36, p. 426).

[46] *In s. Joannis Evangelium expositio*, a 11,15-16 (PL 92, 777-778).

β) Per *Bruno di Segni* († 1123) i quattro giorni di Lazzaro nel sepolcro sono i quattro generi di morte che l'uomo sperimenta nelle quattro fasi della sua parabola esistenziale: fanciullezza, adolescenza, gioventù e vecchiaia. Nonostante un così prolungato indurimento nel male, dalla prima all'ultima delle suddette fasi il Signore non disdegna di risuscitare uno che già è in corruzione e manda cattivo odore. Egli ama i peccatori che si danno alla penitenza. Di costoro è figura Lazzaro [47].

γ) *Ruperto di Deutz* († 1130), dal canto suo, ravvisa nei quattro giorni di Gv 11,17 quattro tappe o periodi della storia salvifica. Il primo di questi tempi è quello anteriore alla Legge di Mosè, quando regnava la morte e non vi era alcuna speranza di risurrezione. Il secondo corrisponde alla Legge di Mosè: è questa l'epoca in cui la risurrezione fu testimoniata dalla Legge e dai Profeti. Il terzo tempo è segnato dalla Risurrezione di Cristo, che inaugura e garantisce la fede nella nostra personale risurrezione. Il quarto, infine, è costituito dal mondo futuro, quando —al ritorno del Signore e alla voce del suo comando— tutti i morti risorgeranno [48].

δ) *Tommaso d'Aquino* († 1274) include due tipi di esegesi allegorica. Il primo ricalca, nella sostanza, quanto aveva detto Agostino. Il secondo scandisce quattro generi di peccato, di cui sarebbero simbolo i quattro giorni: il primo giorno raffigura il peccato di pensiero o del cuore (cf. Is 1,16); il secondo, quello di lingua (cf. Ef 4,29); il terzo corrisponde ai peccati di opere (cf. Is 1,16); il quarto dice ordine alle cattive abitudini (cf. Ger 13,23). "Comunque però si voglia esporre il testo —conclude il Santo Dottore— certo è che talora il Signore risuscita i morti sepolti da quattro giorni, cioè quelli che hanno trasgredito la legge evangelica o sono incalliti nell'abitudine di peccato" [49].

---

[47] *Comentaria in Joannem*, pars II, 32, cap. XI (PL 165, 540-541).

[48] *In Iohannis Evangelium*, X, a Gv 11,17-19 (CCL Cont. Med. 9, p. 551-552).

[49] *Commento al Vangelo di San Giovanni...* (citato alla nota 39) 254. A giudizio di G. Maldonado († 1583), questa lettura allegorica dei "quattro giorni" (espressa da Agostino, Beda e Ruperto) è "violenta, ut videtur... non exponunt quid in eo [numero] mysterii sit; nec, ut opinor, ad id, quod agimus, est necessarium" (*Commentarii in quatuor Evangelistas* V [Moguntiae 1844] 276, 283).

c) La successione dei "quattro giorni".

Quanto all'ordine in cui si susseguono i quattro giorni menzionati in Gv 11,6.17.39, le opinioni dei Padri sono varie. Ecco una presentazione sintetica delle medesime.

Teodoro di Mopsuestia († 428). Il 1° e il 2° giorno Gesù rimane nel luogo dove si trovava; il 3° e il 4° egli li impiega per arrivare a Betania [50].

Ruperto di Deutz († 1130). Nel 1° e nel 2° giorno Gesù fa sosta nel luogo dove gli fu recata la notizia della malattia di Lazzaro; il 3° parte per Betania e qui arriva il 4° giorno [51].

Eutimio Zigabeno (sec. XII). Il 1° giorno è quello in cui Marta e Maria mandano a dire a Gesù che Lazzaro è infermo; il 2° Gesù rimane lì dove ha appreso la notizia; nel 3° dice ai discepoli: "Andiamo di nuovo in Giudea ... Lazzaro è morto" (Gv 11,7-16); il 4° giorno Gesù parte e arriva a Betania (Gv 11,17) [52].

Questa medesima ripartizione sarà ripresa, secoli più tardi, da Francesco de Toledo († 1556) [53].

La *Glossa Ordinaria* (sec. XII) fissa così la sequenza dei 4 giorni. Nel 1° Gesù è messo al corrente dell'infermità di Lazzaro, e in questo medesimo giorno Lazzaro muore; nel 2° e nel 3° Gesù rimane lì sul posto dove ha ricevuto la notizia; nel 4° parte per la Giudea e arriva a Betania [54].

2. *Gli autori moderni*

Proverò a condensare il contenuto della loro esegesi nei seguenti tre paragrafi: perché Gesù si ferma "due giorni" sul posto ove apprende che Lazzaro è malato?; la menzione dei "quattro giorni" da che Lazzaro è morto ha un significato particolare?; è sostenibile l'ipotesi che la risurrezione di Lazzaro avvenisse in un "terzo giorno"?

---

[50] *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli* (CSCO n° 115 per il testo siriaco; n° 116, p. 159 per la versione del brano citato).

[51] *In Iohannis Evangelium*, X, a Gv 11,17-19 (CCL Cont. Med. 9, p. 552).

[52] *In Joannem*, cap. XI, 17 (PG 129, 1343-1344).

[53] Franciscus Toletus, *In Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii...* (Romae, apud Iacobum Tornesium, 1588) 926, annotatio V. Il Toleto pensa che Lazzaro fosse morto e sepolto lo stesso giorno (p. 926, 931, 951).

[54] PL 114, 399.

a) "[Gesù]... rimase 'due giorni' nel luogo dove si trovava" (Gv 11,6).

Circa il motivo per cui Gesù tarda due giorni prima di mettersi in viaggio per Betania, si nota un consenso discretamente diffuso tra gli esegeti. La ragione da essi intravista è di ordine teologico, connessa cioè alla dinamica intrinseca della storia salvifica. In altre parole, Gesù opera in conformità alla volontà del Padre (Gv 5,18); anche nel compiere i suoi segni, egli si attiene ai tempi e ai momenti che sono più propizi al disegno concepito dal Padre. Come già nel segno-archetipo delle nozze di Cana, lo scopo prioritario del suo agire è "la manifestazione della sua gloria", che genera a sua volta "la fede dei discepoli" (cf. Gv 2,11). Ogni altra ragione passa in second'ordine. Giustamente gli autori appellano di solito a Gv 2,4 e Gv 7,6.

A Cana, ove la Madre gli esprime un tacito invito a intervenire in favore degli sposi, Gesù risponde: "Che vi è fra me e te, o Donna? La mia ora non è ancora venuta" (Gv 2,4). Quando poi i fratelli, nell'imminenza della festa dei Tabernacoli, esortano Gesù a recarsi a Gerusalemme per "mostrarsi al mondo", Gesù obietta: "Il mio tempo non è ancora venuto, il vostro invece è sempre pronto" (Gv 7,6)[55]. Nell'uno come nell'altro caso, Gesù non si rifiuta a intervenire; ma si riserva di scegliere il tempo e il modo in cui la sua azione risulterà più fruttuosa per la crescita di fede nei discepoli.

La stessa cosa avviene per il segno di Betania. Il ritardo di Gesù, se a prima vista poteva sembrare mancanza di sensibilità, ridonda invece in un beneficio più alto in favore di coloro che Gesù ama: Marta, Maria e Lazzaro (Gv 11,3.5.11.36)[56]. L'amore di Dio, rivelato in Cristo, conosce ragioni più vaste, ma sempre a servizio della persona. Perciò Gesù può dire, paradossalmente: "Lazzaro è morto e *io sono contento* per voi

---

[55] J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* II (Edinburgh, T. and T. Clark 1928 [ultima ristampa 1976]) 376: "Jn. consistently represents Jesus as never being in haste. He always knew the time to move had come (cf. 2,4; 7,6.8)".

[56] B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John* (Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1981 [ristampa dell'ed. 1881]) 165: "Because the Lord loved the family He went at the exact moment when His visit would be most fruitful, and not just when He was invited"; Hendriksen, *The Gospel of John* (citato alla nota 31) 140: "Hence, what may have looked like cruel delay was in reality the tenderest concern for the spiritual welfare of true disciples. The ways of God are sometimes very strange!"

di non essere stato là, perché *voi crediate*" (Gv 11,15). Commenta A. Descamps:

> Le Maître ne réagit pas comme un homme ordinaire, ni comme un autre thaumaturge; il paraît habité par un dessein supérieur, presque incommunicable...
> [L]e niveau de Jésus est celui de la "manifestation de gloire", celui des disciples est encore terrestre. Pour l'homme terrestre, le comportement de Jésus est énigmatique parce que l'économie du salut ne s'accomplit pas selon les règles et tactiques de ce monde" [57].

b) "Lazzaro era già da 'quattro giorni' nel sepolcro" (Gv 11,17; cf. 11,39).

α) I commentatori sono concordi nel ritenere che Giovanni abbia voluto sottolineare *l'esito irreversibile della fine di Lazzaro:* si trattava di un morto già sepolto da quattro giorni.

È cosa ormai abituale, a questo proposito, riferire una teoria giudaica secondo la quale l'anima di un defunto si libra sul cadavere per tre giorni, nella speranza di potervi ancora rientrare. Ma il quarto giorno —quando, cioè, il morto comincia a perdere le proprie sembianze a causa della decomposizione— l'anima desiste dal suo tentativo e si allontana, come sta scritto: "Anche la carne prova dolore per lui, e l'anima per lui si rammarica" (Gb 14,22) [58]. Questa sentenza è attribuita a Rabbini dei secc. III-IV, quali: Bar Kappara (†220 ca.), R. Abba ben Pappai (†350 ca.) e R. Giosuè ben Siknin (†330 ca.), i quali però la riferivano in nome di R. Levi (†300 ca.) [59]. Forse potrebbe essere di tal genere la mentalità sog-

---

[57] A. Descamps, *Une lecture historico-critique [de Jean 11]*, in AA.VV., *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'évangile de Jean* (Lectio Divina 104; Paris-Cabay, Louvain La Neuve, Du Cerf, 1981) 55, 96.

[58] *Genesi Rabbah* 100,7 a 50,10; *Levitico Rabbah* 18,1 a 15 1 ss.; *Ecclesiaste Rabbah* 12,6. Cf. anche il Talmud Babilonese, *Jebamoth* 120a (16,3) e il Talmud di Gerusalemme, *Mo'ed Qaton* 82 b. Al solito, si vedano le citazioni offerte da H. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II (München, C. H. Beckische Verlagsbuchhandlung, ^{7}1978 [ed. orig. immutata del 1924]) 544-545.

[59] *Levitico Rabbah* 18,1 a 15,1ss.

giacente all'annotazione di Gv 11,17.39. La cosa, tuttavia, non è certa, come osservava già M.-J. Lagrange (1927)[60].

β) Fra i biblisti non manca chi tenta di stabilire *una successione articolata dei quattro giorni* ricordati da Gv 11,17.39.

Qualcuno li distribuisce in quest'ordine. Nel primo giorno, i messaggeri inviati da Marta e Maria informano Gesù che Lazzaro è infermo (Gv 11,3); non pochi ritengono che Lazzaro morisse e fosse sepolto in questa medesima giornata, o mentre i messaggeri erano in viaggio, oppure poco dopo[61]. Nel secondo e nel terzo giorno, Gesù rimane nel luogo dove si trovava (Gv 11,6). Nel quarto, si mette in cammino verso Betania (Gv 11,7.17)[62].

Qualche altro autore è dell'opinione che Gesù, lasciati passare i due giorni suddetti, prendesse la via per Betania impiegando tre giorni di viaggio e arrivando a destinazione al quarto[63]. V'è chi pensa che il percorso in direzione di Betania durasse due[64] o addirittura quattro giornate[65].

---

[60] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Paris, J. Gabalda, 1927) 307: "... mais on ne sait pas si cette croyance du Talmud de Jérusalem (*Mo'ed Qaton* 82b etc.) existait déjà au temps de N. S., et elle n'est visée ici par rien. Le délai de quatre jours était déjà indiqué (17) comme un simple fait réel."

[61] Westcott, *op. cit.*, 165; Bernard, *op. cit.*, 376 (in termini di probabilità); L. Morris, *The Gospel according to John* (Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1984) 539; G. R. Beasly-Murray, *John* (World Biblical Commentary 36; Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987) 188. Che il defunto fosse sepolto nel giorno stesso della morte, specie se questa avveniva di mattino, si ipotizza da diversi in base a Dt 21,3 e soprattutto At 5,5.6.9.10.

[62] Morris, *op. cit.*, 539; Beasly-Murray, *oc. cit.*, 188. Riferisce questa scansione dei giorni, senza però aderirvi; D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Leicester, England, Inter-Varsity Press / Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1991) 407-408, 410-411.

[63] H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni* (Brescia, Paideia, 1973 [ed. orig. tedesca: Göttingen 1936]) 291; Hendriksen, *op. cit.* (alla nota 31) 146...

[64] Maier, *op. cit.* (alla nota 25) 492 (dà l'opinione come probabile).

[65] Carson, *op. cit.*, 407-408, 410-411. L'autore ipotizza che Gesù si trovasse non in Transgiordania, ma nella regione di Batanea (cf. Gv 1,28; 10,40-42), distante circa 150 km da Betania, il villaggio di Marta, Maria e Lazzaro. Se si tiene presente che un viaggiatore normale poteva coprire dai 40 ai 45 km al giorno, il percorso effettuato da Gesù dovette richiedere quattro giornate circa. L'autore respinge la supposizione che Lazzaro morisse quasi subito dopo che Gesù ricevette la notizia della sua infermità; e ciò in base alla differenza tra Gv 11,4 ("Questa *malattia* non è per la morte...") e Gv

γ) Quanto ad *un eventuale senso simbolico* dei quattro giorni di Gv 11,37.39, soltanto J. Mateos e J. Barreto (1979) inclinano a riconoscere simile risvolto. Dopo aver accennato alla credenza giudaica di cui ho parlato sopra, essi concludono: "[S]econdo il valore simbolico della cifra '4' (totalità indeterminata...), ... i quattro giorni significherebbero la totalità del tempo passato: il sepolcro è stato il destino dell'umanità fin dal principio" [66]. Come ognuno può avvertire, questa decodificazione è di ascendenza patristica.

c) Un "terzo giorno" per la risurrezione di Lazzaro?

Veniamo per ultimo alla domanda: benché il testo evangelico non lo dica esplicitamente, *l'inciso dei "due giorni" (Gv 11,6) ha un'eventuale tensione verso un "terzo giorno"?*

Risponde R. E. Brown (1966): "Alcuni pensano a una connessione col secondo miracolo a Cana, che è anch'esso un miracolo che dà la vita e ha luogo dopo che Gesù era rimasto per due giorni a Samaria (4,40.43); altri pensano a una somiglianza con la resurrezione stessa di Gesù, che ebbe luogo nel terzo giorno (1 Cor 15,4). Tutto ciò è dubbio" [67].

In senso affermativo si esprimono invece: M.-É. Boismard (1956) [68], M. Thurian (1962) [69], G. Zevini (1987) [70], X. Léon-Dufour (1988) [71]... Secondo questi autori, Gesù si dirige verso Betania "il terzo giorno", ed è questo il giorno in cui risuscita Lazzaro. A Cana, "il terzo giorno", Gesù aveva manifestato la sua gloria e i discepoli credettero in lui (Gv 2,1.11). Ugualmente a Betania, "il terzo giorno", Gesù manifesta

---

11,11.14 ("Il nostro amico *s'è addormentato* ... Lazzaro *è morto*").

[66] Mateos / Barreto, *op. cit.* (alla nota 22).

[67] R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* (Assisi, Cittadella, 1979 [ed. orig. inglese: Garden City, NY, Doubleday, 1966]) 549.

[68] *Du Baptême à Cana...* (cit. alla nota 20) 106-108.

[69] Thurian, *op. cit.* (alla nota 21) 138.

[70] Zevini, *op. cit.* (alla nota 23), volume II (Roma, Città Nuova, 1987) 28.

[71] X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean, II, (chapitres 5-12)* (Paris, Du Seuil, 1990) 412. R. Bultmann ammette sì che Gesù si ponga in viaggio "il terzo giorno", ma poi lascia in sospeso l'interrogativo: "Hat es für den Evangelisten einen symbolischen Sinn, dass Jesus den dritten Tag wählt?" (*op. cit.* [alla nota 29] 303 nota 5).

"la gloria di Dio" (Gv 11,40), quella gloria che egli possiede come "Figlio di Dio" (Gv 11,4), e così conforta la fede di Marta, Maria e di quanti gli stavano d'attorno (Gv 11,15.27.40.42.45.48).

III. SUGGERIMENTI DALLE "ANTICHITÀ GIUDAICHE" DI GIUSEPPE FLAVIO

In questa terza sezione mi propongo di offrire qualche nuovo elemento di riflessione per l'esegesi di Gv 4,40.43 e 11,6, prendendo come punto di riferimento le *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio. Si tratta, com'è noto, di un'opera composta verso la fine del sec. I d.C., a somiglianza del quarto vangelo. Il suo autore inoltre è un personaggio ebreo di spicco, che si rivela sempre più come ottimo conoscitore delle tradizioni fiorenti in Palestina al suo tempo. Scrivendo le *Antichità Giudaiche*, G. Flavio rileggeva sì tutto l'Antico Testamento, però con la sensibilità e la cultura di un ebreo del primo secolo d.C. Da questo punto di vista mi è sembrato che dalle sue *Antichità* è possibile ricavare alcuni suggerimenti (fugaci sì, ma non oziosi) per meglio intendere le due espressioni temporali di Gv 4,40.43 e 11,6. Imposterei così il mio approccio.

1. *Lo schema "... due giorni ... il terzo giorno" nelle opere di G. Flavio*

Negli scritti di G. Flavio si riscontrano almeno sette passi nei quali è usata la formula "rimanere (stare, passare, riposare) due giorni" in un luogo, per intraprendere quindi l'azione decisiva "il terzo giorno"[72].

---

[72] *Guerra Giudaica:* II, 18.3 par. 468 ("per due giorni ... la terza notte"); II, 19.7 par. 545; III, 8.1 par. 344; IV, 8.1 par. 443; IV, 11.5 par. 661.

Antichità Giudaiche: VII, 1.1 par. 1; XIII, 8.4 par. 251 ("rimase lì due giorni", cioè il sabato e il giorno seguente che era Pentecoste; il contesto suggerisce che segue un "terzo giorno", in cui Antioco riprende la marcia). Accanto alla suddetta formula, per tre volte G. Flavio usa l'altra del tipo "per tre giorni ... il quarto giorno". Cf. *Guerra Giudaica:* II, 19.4 par. 528; V, 8.2 par. 346; *Antichità Giudaiche* XVIII, 5.3 par. 123. Nei libri biblici, l'unico caso di questo genere è quello di *Giudc* 14,14-15: "Per *tre giorni* quelli [i trenta compagni di Sansone] non riuscivano a spiegare l'indovinello. Al *quarto giorno* dissero alla moglie di Sansone..." Merita notare che il brano corrispondente di G. Flavio (*Ant. Giud.* V, 8.6 par. 291) ha solamente l'inciso ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, omettendo l'accenno al "quarto giorno". Esso rimane peraltro sottinteso in base al confronto col testo parallelo di Giudc 14,15, che egli sta traducendo. I Settanta recitano ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ... ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τετάρτῃ.

Di questi brani, uno solo ha riscontro nella Bibbia, e precisamente quello di 2 Sam 1,1-2: "Dopo la morte di Saul, Davide tornò dalla strage degli Amaleciti e *rimase* in Ziklàg *due giorni. Al terzo giorno* ecco arrivare un uomo dal campo di Saul".

Una questione ermeneutica sorge a questo proposito: come intendere tale formula di carattere temporale, in senso stretto o in senso largo? In senso stretto: uno potrebbe credere che si tratti di giorni veri e propri, che vanno da un tramonto all'altro. In senso largo: i "due giorni" potrebbero corrispondere in realtà a un periodo di tempo congruo, prolungato, mentre "il terzo giorno" sarebbe quello in cui si conclude un'azione, un progetto.

Mi pare che la questione rimanga aperta. A differenza infatti delle nostre culture di marca occidentale, nell'antico mondo semitico in genere e in quello biblico in specie la nozione di "giorno" è passibile di significati più estesi, più elastici[73]. Risolvere il quesito posto, non è lo scopo immediato del presente contributo. Ritengo invece che vi sia un'altra pista da percorrere per quanto riguarda il nostro discorso. Come dico subito appresso.

2. *Scomposizione dell'inciso biblico "il terzo giorno" nelle* Antichità Giudaiche *di G. Flavio*

Percorrendo le "Antichità" di G. Flavio, ho riscontrato questo fenomeno: per cinque volte, là dove la Bibbia situa un fatto al "terzo giorno", l'autore sdoppia questo inciso nelle seguenti formule: "due giorni ... il terzo giorno"; "entro due o tre giorni"; oppure "due giorni", lasciando cadere la menzione del "terzo giorno". Elenco ora le rispettive citazioni, confrontando i testi dell'opera suddetta con quelli biblici, e accompagnando questi parallelismi con sobrie annotazioni.

---

[73] Per alcuni riferimenti orientativi, cf. la nota 1.

a) Genesi 22,4 (contesto: vv. 3-5)

	testo biblico (ebr. e LXX)		*Ant. Giud.* I, 13.2, par. 226
3	Abramo si alzó di buon mattino, sellò l'asino, prese con sè due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato.		*Per due giorni* (δύο ... ἡμέρας) i servi lo accompagnarono,
4	*Il terzo giorno* (ביום השלישי; τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ) Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo.		ma *al terzo* (τῇ τρίτῃ), quando già il monte era in vista, lasciando i suoi compagni nella pianura, soltanto col figlio si avviò verso il monte sul quale in seguito il re Davide costruì il tempio[74].
5	Allora Abramo disse ai suoi servi: "Fermatevi qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi".		

Come si vede, "il terzo giorno" di Gen 22,4 è reso da G. Flavio con l'espressione bipartita "per due giorni ... il terzo [giorno]".

b) Genesi 40,19 (contesto: vv. 16.17.18-20)

	texto biblico (ebr. e LXX)		*Ant. Giud.* II, 5.3, par 71-73
16	Allora il capo dei panettieri ... disse a Giuseppe: "Quanto a me, nel mio sogno mi stavano sulla testa *tre* (שלשה; τρία) canestri di pane bianco,	71	[Il capo dei panettieri] disse: "Mi sembrava di portare sul capo *tre* (τρία) canestri: *due* (δύο) erano pieni di pane,
17	e nel canestro che stava di sopra era ogni sorta di cibi per il faraone..."		mentre *il terzo* (τὸ δὲ τρίτον) era ricolmo...".
18	Giuseppe rispose e disse: "Questa è la spiegazione: i tre canestri sono *tre giorni* (שלשת ימים; τρεῖς ἡμέραι).	72	Giuseppe ... disse che gli rimanevano in tutto *due giorni* (δύο τὰς πάσας ... ἡμέρας) di vita,

[74] B. Niese, *Flavii Iosephi opera* I (Berolini, apud Weidmannos, 1887) 54.

19	*Fra tre giorni* (בעוד שלשת ימים; ἔτι τριῶν ἡμερῶν) il faraone solleverà la tua testa e ti impiccherà ad un palo e gli uccelli ti mangeranno la carne addosso."	73	mentre *al terzo* (τῇ τρίτῃ) sarebbe stato crocifisso e divenuto pasto degli uccelli ...
20	Appunto *al terzo giorno* (ביום השלישי; ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ) —era il giorno natalizio del faraone— ...		Infatti *nel giorno preannunciato* (τῇ γὰρ ἡμέρᾳ τῇ προειρημένῃ) quando il re celebrava il suo genetliaco... [75]

È da notare che mentre il testo biblico parla di *tre* canestri (v. 16) corrispondenti a *tre giorni* (v. 17), G. Flavio scompone ambedue le espressioni. Egli scrive che al panettiere sembrava di portare sul capo *tre* canestri: *due* erano pieni di pane, mentre *il terzo* ... (par. 71); e invece di ritenere i "tre giorni", egli preferisce questo giro di frase: "due giorni ... il terzo" (par. 72-73).

c) Esodo 19,10-11.15.16

	testo biblico (ebr. e LXX)		*Ant. Giu.* III, 5,1.2 (par. 78-79)
10	Il Signore disse a Mosè: "Va dal popolo e purificalo *oggi e domani* (היום ומחר; σήμερον καὶ αὔριον)...		
11	e si tengano pronti per *il terzo giorno* (ליום השלישי; εἰς τὴν ἡμέραν τὴν τρίτην), poiché *nel terzo giorno* (לייום השלישי; τῇ γὰρ ἡμέρα τῇ τρίτῃ) il Signore scenderà sul monte Sinai alla vista di tutto il popolo ...		
15	Poi [Mosè] disse al popolo: "Siate pronti *in questi tre giorni* (לשלשת ימים; τρεῖς ἡμέρας): non unitevi a donna".	78	Gli Ebrei..., facendo banchetti, aspettavano il [loro] capo [Mosè], e osservavano la purità in tutto, anche astenendosi dal contatto con donne *per tre giorni* (ἡμέραις τρεῖς), come egli [Mosè] aveva prescritto ...

[75] *Op. cit.*, 97.

16 Appunto *al terzo giorno* (ביום השלישי; τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ), sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi...

79 ... *Per due giorni* (ἐπὶ δύο μὲν οὖν ἡμέρας) prendevano dunque pasti più sontuosi. *Al terzo* (τῇ τρίτῃ δὲ) poi, prima che sorgesse il sole, una nube fino allora mai vista si posò sopra tutto l'accampamento degli Ebrei [76].

Come si può rilevare facilmente, la formula "il terzo giorno" di Es 19,16 è convertita da G. Flavio nella locuzione "per due giorni ... il terzo [giorno]". E si tratta della massima teofania del Signore in ordine all'Alleanza antica, quella del Monte Sinai.

d) Giosuè 3,2 (contesto: vv. 1-2)

testo biblico (ebr. e LXX)

1 Giosuè si mise all'opera di buon mattino; partirono da Sittim e giunsero al Giordano, lui e tutti gli Israeliti [solo nell'ebr.]. Lì si accamparono prima di attraversare

Ant. Giud. V, 1.3, par. 17
(contesto: par. 16-17)

16 Ora l'esercito aveva paura di attraversare il fiume, poiché aveva una corrente forte e non poteva essere attraversato con ponti, né mai era stato valicato in precedenza. Anche se ora avesse voluto gettarne [di ponti], ben sapevano che i nemici non glielo avrebbero permesso, e perdipiù non avevano mezzi di trasporto. [Fu allora che] Dio promise di rendere loro possibile il passaggio del fiume, facendone diminuire la piena.

[76] *Op. cit.*, 173-174.

2 *Trascorsi tre giorni* (מקצה שלשת ימים; μετὰ τρεῖς ἡμέρας), gli scribi passarono in mezzo all'accampamento...	17 E così Giosuè, dopo aver atteso *due giorni* (δύο ἐπισχὼν ἡμέρας), fece traghettare l'esercito e tutta la moltitudine nel modo seguente...[77]

Si avverte chiaramente la disparità fra il testo biblico e la parafrasi di G. Flavio. Mentre l'originale ebraico recita "al termine di tre giorni" (i LXX: "dopo tre giorni"), egli traduce: "avendo atteso due giorni". Poi non specifica ulteriori giorni, ma lascia capire che il transito del Giordano ebbe luogo in un "terzo giorno". Questa conversione parafrastica avvalora l'ipotesi che la frase greca "dopo tre giorni", presente nei Settanta, abbia effettivamente il valore di "il terzo giorno".

e) Esdra 10,8 (contesto: vv. 8-9)

testo biblico (ebr. e LXX)	*Ant. Giud.* XI, 5.4 (par. 148)
8 ... a chiunque non fosse venuto *entro tre giorni* (לשלשת הימים; εἰς τρεῖς ἡμέρας) —così disponeva il consiglio dei capi e degli anziani— sarebbero stati votati allo sterminio tutti i beni ed egli stesso sarebbe stato escluso dalla comunità dei rimpatriati.	Pubblicato poi un bando che tutti i rimpatriati si trovassero in Gerusalemme entro *due o tre giorni* (ἐν δυσὶν ἢ τρισὶν ἡμέραις), sotto pena, a chiunque non fosse venuto, d'essere giudicato straniero...
9 Allora tutti gli uomini di Giuda e di Beniamino si radunarono a Gerusalemme *entro tre giorni* (לשלשת הימים; εἰς τὰς τρεῖς ἡμέρας).	*In tre giorni* (ἐν τρισὶν ἡμέραις) si radunarono quanti componevano le tribù di Giuda e Beniamino...[78]

I "tre giorni" di Esd 10,8 divengono, in G. Flavio, "due o tre giorni". Un fenomeno simile è documentato nel targum palestinese del codice Neophyti a Gen 31,22. Ecco il rispettivo passo confrontato col testo biblico:

[77] *Op. cit.*, 295.

[78] *Op. cit.* III (Berolini 1892) 33.

Gen 31,22	Tg Gen 31,22 (N)
	E avvenne che quando i pastori di Labano andarono ad abbeverare il gregge al pozzo, non ci riuscivano; e attesero *due o tre giorni* (תרין תלתא יומין), sperando che forse avrebbe debordato, però non debordò.
Al terzo giorno (ביום השלישי; τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ) fu riferito a Labano che Giacobbe era fuggito	Allora fu annunciato a Labano, *il terzo giorno* (ביומא תליתייא), che Giacobbe era fuggito [79].

Riflettendo ora sull'analisi compiuta, possiamo stabilire le seguenti risultanze.

α) Le *Antichità Giudaiche* di G. Flavio registrano tre casi in cui l'espressione biblica "il terzo giorno" è tradotto con la parafrasi binaria "due giorni ... il terzo giorno" [80].

Fra questi brani vi sono quelli importantissimi di Gen 22,4 (il sacrificio di Isacco) ed Es 19,16 (la teofania del Sinai). Dovremo ricordare che nell'antica letteratura giudaica, anche anteriore al Nuovo Testamento, questi due passi erano interpretati in chiave di "risurrezione" [81].

β) Nel caso di Gs 3,2 l'inciso "... trascorsi tre giorni" è tradotto: "dopo aver atteso due giorni", omettendo la menzione del terzo. G. Flavio sottintende peraltro che il passaggio del Giordano avvenne in un "terzo giorno" [82].

γ) Quanto a Esd 10,8, la scadenza di tempo espressa con la frase "-chiunque non fosse venuto *entro tre giorni*" è resa da G. Flavio coi termini "due o tre giorni".

---

[79] A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense, ms. de la Biblioteca Vaticana* I, *Génesis* (CSIC; Madrid-Barcelona 1968) 204-205. Cf. anche *Sources Chrétiennes* n°. 245, p. 296.

[80] *Ant. Giud.*: I, 13.2 par. 226; II, 5.3 par. 71-73; III, 5.1.2. par. 78,79.

[81] Per alcune referenze bibliografiche, mi sia permesso rinviare alla mia monografia su *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma, Marianum, 1982) 272-276, in particolare la nota 173 a p. 272-273.

[82] Può conferire, a questo proposito, anche il caso analogo di *Antichità Giudaiche* V, 8.6 par. 291, segnalato alla nota 72.

IV. APPLICAZIONI CONCLUSIVE A GV 4,40.43 E 11,6

I materiali emersi in parte dall'esegesi dei Padri e degli autori moderni, ma soprattutto dalle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, sembrano sufficienti per giungere alla seguente conclusione. In Gv 4,40.43 e 11,6 l'espressione "rimase lì ... nel luogo dove si trovava *due giorni*" è una formula letteraria usata per significare che la permanenza-sosta di cui si parla ha un carattere limitato-provvisorio-transeunte; essa, infatti, è finalizzata ad un'azione successiva che ha luogo in un "terzo giorno" e manifesta il punto di arrivo, il senso compiuto di ciò che precede [83].

Vediamo, ora, come possiamo applicare questa conclusione ai due casi distinti di Gv 4,40.43 e 11,6.

1. In Gv 4,40 l'inciso dei "due giorni" potrebbe avere una duplice funzione.

a) In primo luogo, esso designa un tempo breve, ristretto, non definitivo. Il ministero di Gesù fra i Samaritani, avanti la Pasqua, è appena un parentesi. Gesù "passa attraverso" la Samaria (Gv 4,4: διέρχεσθαι), ma la sua destinazione è la Galilea (vv. 3.43).

Indirettamente, Giovanni mostra qui un punto di contatto con la tradizione di Mt 10,6, ove Gesù ordina ai Dodici: "Non andate tra i pagani *e non entrate nelle città dei Samaritani*". Soltanto dopo la Risurrezione, Gesù darà un'ampiezza universale al suo mandato missionario: "Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni" (Mt 28,19).

Pertanto: fra i Samaritani Gesù non svolge un'attività duratura; la sua è soltanto una sosta, poiché "rimase lì *due giorni*" (v. 40).

V'è qui da recuperare un elemento valido dell'esegesi patristica. Quei "due giorni", più che due giornate di calendario, significano piuttosto un "periodo", uno "spazio alquanto prolungato", se pur transitorio. Gesù rispetta la maturazione dei tempi. Tommaso d'Aquino († 1274), sulla scia aperta da Origene († 253/254), affermava che Gesù non rimase a Sicar un

---

[83] Intesa a questo modo, la formula "rimanere *due giorni*" avrebbe un equivalente in Gv 2,11 ("rimanero lì *non molti giorni*") e ancor più in At 10,48 ("Allora lo pregarono di rimanere *alcuni giorni*").

"terzo giorno", perché "i Samaritani non erano ancora preparati alla gloria" [84]. È ciò che stiamo per dire subito appresso.

b) In secondo luogo, la menzione dei "due giorni" di Gv 4,40 è ordinata al "terzo giorno", sia riguardo ai Samaritani, sia riguardo al secondo prodigio di Cana.

α) *Riguardo ai Samaritani.* Quando spunterà "il terzo giorno" della Risurrezione, al compiersi dell' "Ora di Gesù", l'evangelizzazione sarà estesa anche ai Samaritani in forma stabile. In effetti il capitolo 8 degli Atti narra come la Samaria ricevette il primo annunzio del Vangelo tramite il diacono Filippo, al quale fecero seguito gli apostoli Pietro e Giovanni (At 8,5-25).

Ma lo stesso capitolo 4 di Giovanni, là dove racconta il passaggio di Gesù nella città samaritana di Sicar, è visibilmente segnato dagli effetti di questa evangelizzazione. Il linguaggio dell'evangelista, specie quando riferisce le parole di Gesù, è di natura prettamente "pasquale". Al momento in cui Giovanni consegna il suo vangelo alla Chiesa, Cristo Risorto aveva già mandato i discepoli in Samaria, per "mietere ciò che essi non avevano seminato"; già essi erano subentrati al lavoro iniziato da altri (Gv 4,38). La missione svolta in antico dai profeti, poi da Gesù e anche dalla donna da lui incontrata al pozzo di Giacobbe, è coronata adesso dall'opera dei primi evangelizzatori cristiani scesi da Gerusalemme. Già è venuta l'Ora in cui i Samaritani credono in gran numero e confessano che Gesù "è veramente il Salvatore del mondo" (Gv 4,41.42).

β) *Riguardo al secondo prodigio di Cana.* L'inciso del v. 43 ("Dopo *due giorni*") suggerisce che la guarigione del figlio del centurione ha luogo in un "terzo giorno", come già il primo segno di Cana (Gv 2,1), che rimane "archetipo" degli altri segni anche sotto questo aspetto (Gv 2,11). Quel figlio che stava per "morire" (Gv 4,48.49) e che poi "vive" in forza della parola di Gesù (vv. 50.53), fa ricordare in anticipo l'epilogo sofferente e glorioso di Gesù stesso. Quando giungerà la sua Ora di passare da questo mondo al Padre (Gv 13,1; cf. 2,4), anch'egli "soffre" la sua passione e "risorge il terzo giorno" della Pasqua (cf. Gv 2,1; 2,19-22; 14,19-20).

---

[84] Cf. la nota 15.

2. In Gv 11,6 i "due giorni" indicano sicuramente che Gesù non si recò subito dall'amico Lazzaro ammalato, ma volle trattenersi un pò di tempo nel luogo dov'era. Quel suo rinvio aveva lo scopo di manifestare che nella sua opera messianica egli seguiva una propria strada, segnata dal Padre. Non sempre le richieste di quanti lo circondavano —fossero anche le persone più intime— erano in linea coi disegni del Padre. Nel caso presente, Marta e Maria desideravano che Gesù si recasse prontamente a soccorrere Lazzaro. Gesù da parte sua esaudisce la loro preghiera, ma in modo paradossale. Come già era accaduto prima della moltiplicazione dei pani, anche nella presente situazione si direbbe che Gesù "mette [i suoi] alla prova; egli infatti sapeva bene quello che stava per fare" (Gv 6,6). Egli, in altre parole, verrà sì in aiuto di Lazzaro, non però liberandolo dalla morte, bensì risuscitandolo da morte.

Il differimento di Gesù è ordinato a far sì che Lazzaro fosse sepolto da quattro giorni. Umanamente parlando, tutto era finito e sigillato con la pietra tombale. A quel punto scatta per Gesù l'ora di intervenire per manifestare la gloria di Dio e consolidare la fede dei discepoli: "Lazzaro è morto, e io sono contento per voi di non essere stato là, perché voi crediate. Orsù, andiamo da lui!" (Gv 11,14) [85].

Orbene: per esprimere il rinvio di Gesù l'evangelista ricorre alla frase "rimase lì nel luogo dove si trovava *due giorni*" (Gv 11,6). Che valore ha questa espressione di ordine temporale? Al riguardo, farei due rilievi.

a) Da quanto abbiamo esposto sopra circa le *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, contemporaneo dell'evangelista Giovanni, è assai probabile che l'inciso "due giorni" sia ordinato tacitamente a "il terzo giorno": quello della risurrezione di Lazzaro.

---

[85] Il racconto evangelico non ci consente di definire con sicurezza se Lazzaro fosse morto mentre recavano a Gesù la notizia della malattia di lui, o poco dopo, ad es. nei "due giorni" trascorsi da Gesù lì sul posto. Neanche siamo in grado di accertare che Gesù avrebbe trovato Lazzaro ancora in vita, qualora si fosse posto subito in viaggio. L'esclamazione di Marta prima e di Maria poi ("Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto", Gv 11,21.32), rimane aperta a ipotesi varie. Marta e Maria affermano che il loro fratello non sarebbe morto se Gesù fosse arrivato mentre egli era malato. Tutto qui. Il testo evangelico non ci assicura però che Gesù, se fosse partito subito, avrebbe trovato l'amico ancora in vita. Come al solito (vedi, per es., il primo segno di Cana), l'evangelista concentra l'attenzione sul punto focale del fatto prodigioso, e sorvola sui dettagli. Inutile, perciò, volerlo interrogare al di là delle sue intenzioni.

Rimessa in questo ambito linguistico, l'annotazione dell'evangelista vuol significare primariamente che la dimora di Gesù nel luogo dove si trovava quando ricevette la notizia della malattia di Lazzaro non era definitiva. Era semplicemente *provvisoria, temporanea* (= due giorni); essa mirava ad un ulteriore passo, che avrebbe concluso la situazione di Lazzaro *in maniera completa e risolutiva* (= il terzo giorno).

b) Quanto alla durata dei due giorni, è possibile una duplice ipotesi. Poteva trattarsi di due giorni effettivi, di dodici ore ciascuno, seguite poi dalla notte (cf. Gv 11,19). Oppure si può ritenere che i "due giorni" abbiano un valore piuttosto largo, quasi a dire: "un certo tempo", un tempo tuttavia limitato e parziale, in quanto i "due giorni" precedono e preparano "il terzo giorno" in cui ha luogo l'azione terminale e decisiva.

Non è facile scegliere fra le due ipotesi. L'una e l'altra possono contare in loro favore buone probabilità.

c) Qualunque sia la scelta di campo, una cosa è certa. Giovanni —ricorrendo alla formula "rimase ... *due giorni*", che tende implicitamente al "terzo giorno"— imprime una tonalità decisamente "pasquale" alla risurrezione di Lazzaro. Essa è chiaramente finalizzata alla morte-risurrezione di Gesù. Infatti:

α) A causa di quel prodigio, i sommi sacerdoti e i farisei "da quel giorno decisero di uccidere [Gesù]" (Gv 11,53).

β) Alla cena di Betania, che evoca il giorno della sepoltura di Gesù (cf. Gv 12,1.7), prende parte anche Lazzaro (v. 1); e la folla accorse lì "non solo per Gesù, ma per vedere anche Lazzaro, che egli aveva risuscitato dai morti. I sommi sacerdoti allora deliberarono di uccidere anche Lazzaro, perché molti Giudei se ne andavano a causa di lui e credevano in Gesù" (vv. 9-11).

γ) Il giorno in cui Gesù fece il suo ingresso in Gerusalemme, prima della Pasqua, "la gente che era stata con lui quando chiamò Lazzaro fuori dal sepolcro e lo risuscitò dai morti, gli rendeva testimonianza" (Gv 12,17).

δ) La risurrezione di Gesù, come quella di Lazzaro, avviene "il terzo giorno" (Gv 2,19-22; cf. 18,28; 19,14.31.42; 20,1.19).

ε) Come per Lazzaro, anche per Gesù vi è una forma superiore di salvezza. Il Padre, infatti, esaudisce il gemito orante del Figlio non esimendolo dalla morte, ma risuscitandolo a vita nuova (cf. Gv 12,27-28; Eb 5,7).

Con una differenza, peraltro. Mentre Lazzaro, richiamato dal sepolcro, tornerà a morire, Cristo invece, esaltato da terra con la Risurrezione, "rimane in eterno" (cf. Gv 12,34; 14,2-3; 10,17-18).

EL ANCIANO PREGUNTARÁ AL NIÑO

(EVANGELIO DE TOMÁS LOG. 4)

RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA
Universidad Pontificia
Salamanca

El logion 4 del EvTom, tras la fórmula introductoria, consta de tres dichos: *A*) un dicho "profético" [1] sobre al anciano que preguntará al niño por el lugar de la vida y así la alcanzará; *B*) un proverbio presentado como un dicho interpretativo; *C*) una conclusión, que recurre al *theologoumenon* de la unidad (escatológica y originaria) [2]. Es un *logion* compuesto, de carácter secundario, que atestigua el fenómeno de formación de palabras de Jesús en una etapa ya tardía de tradición [3].

---

[1] W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus* (SBL Resources for Biblical Study 18; Atlanta, Georgia 1989) 94-96, clasifica el logion 4 como 33 de los "Prophetic Sayings".

[2] M. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction* (NHSt 34; Leiden 1987) 30, destaca la unidad sintáctica de las dos frases B y C, ligadas por la introducción y por el conjuntivo de la segunda, que continúa el futuro de indicativo de la primera. Preferimos marcar la distinción entre ambas partes por su diferente origen (evangélico en B, gnóstico en C) y alcance (eclesiológico en B, escatológico en C).

[3] Cf. B. Dehandschutter, "L'Évangile de Thomas comme collection des Paroles de Jésus", en J. Delobel (ed.), *Logia. Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. Mémorial J. Coppens* (BETL 59; Leuven 1982) 507-515 (en 511 y 515).

I. EL TEXTO Y SU TRASFONDO

Logion 4

31 5 ... Jesús ha dicho: / El hombre anciano de días no tardará en preguntar / a un niño pequeño de siete / días por el lugar de la Vida y / vivirá. Porque hay muchos primeros que serán últimos. / Y llegarán a ser uno solo.

El texto griego nos ha llegado con muchas lagunas en POxyr 654, 21-27: [Dice Jesús]: Un hom[bre viejo de dí]as no vacilará en preguntar a un ni[ñito de siete dí]as por el lugar de l[a vida y viv]irá. Ya que muchos p[rimeros] serán [últimos y] los últimos primeros y [llega]rán [a ser uno] [4].

Las tradiciones de los tres dichos

El log. 4A nos permite evocar el dicho "Q" (Mt 11,25-26/Lc 10,21): la alabanza de Jesús al Padre por haber escondido a los sabios y prudentes lo que ha revelado a los pequeñuelos. Ya ha sido observado que este dicho pudo servir de inspiración al autor; pero se considera más normal que haya encontrado fuera este tema [5]. Sin embargo, si tenemos en cuenta también Mc 9,33-37/Mt 18,1-5/Lc 9,46-48, y que el log. 4 no hace sino prolongar el *logion* 3, veremos que queda muy cerca el trasfondo sinóptico, si es apropiado entender que "niños" son aquí los gnósticos, y "ancianos" los dirigentes de la gran iglesia [6].

Los desarrollos gnósticos de log 4A y C, intercalan en log 4B un dicho bien conocido por los sinópticos (Mc 10,31/Mt 19,30; 20,16/Lc 13,30). Otra variante de este dicho se encuentra en Mc 9,35, englobado precisa-

---

[4] En la reconstrucción de la última frase preferimos la de J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (NHSt 5; Leiden 1975) 83, a la de J. A. Fitzmyer, "The Oxyrhynchus logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas", en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London 1971) 355-433 (en 379: y [ten]drán [vida eterna]).

[5] Cf. Ménard (Leiden 1975) 83-84, que remite al tema universal de la androginia. El EvTom estaría describiendo el estado andrógino de Adán con ayuda del símbolo del Niño.

[6] Cf. M. Alcalá, *El Evangelio copto de Tomás. Palabras ocultas de Jesús* (Salamanca 1989) 55-56.

mente en el episodio de Mc 9,33-37, cuya analogía con el mundo de representaciones del log. 4A hemos señalado anteriormente.

El dicho B, que ya en los sinópticos tiene aplicación eclesiológica, trasluce su origen en las representaciones apocalípticas del vuelco escatológico. También tiene un origen apocalíptico un dicho parecido, aunque muy diferente, pues apunta a la recreación escatológica como restauración de la primera [7]. Una perspectiva que el gnosticismo hará particularmente suya (cf. EvTom log. 18). Bern. 6,13 explica cómo el Señor ha hecho una segunda creación en los últimos tiempos citando el *agraphon*: "He aquí que hago las últimas cosas como las primeras". Se encuentra en la Didasc.sir. VI,18,15) [8] en forma más desarrollada: "Hago las cosas primeras como las últimas y las últimas como las primeras", en un contexto milenarista. Parece un dicho muy difundido. Lo utiliza también Hipólito, en su forma breve, en el Com.Dn. 4,37; pero lo hace para explicar que la vocación de los Padres y la de las naciones eran del mismo orden.

¿Un trasfondo de relato evangélico?

El niño de siete días queda lejos de Lc 2,1-18 [9]. Sin embargo, el viejo que interroga al niño hace pensar en la perícopa lucana del Niño perdido y hallado en el templo (Lc 2,41-52). Sobre todo, por Lc 2,46-47. Jesús está sentado en medio de los maestros; pero si bien "estar sentado" se dice de los maestros [10], es propio también de los discípulos [11]. La reacción de los presentes a la escena es la única alusión, bien sobria, a la sabiduría precoz de Jesús. La escena dejaría en claro que la revelación solemne de sus relaciones con el Padre (Lc 2,49) no fue una afirmación pueril [12].

---

[7] Cf. A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente* (Leipzig 1906) 167-168. Lo cataloga como Agraphon 123 (L 59). Stroker no lo recoge, al no quedar atestiguado en atribución a Jesús.

[8] También en la *Didascalia Apostolorum Fragmenta Veronensis Latina* 53. Cita el texto Resch (Leipzig 1906) 167.

[9] Disentimos de Lelyveld (Leiden 1987) 28.

[10] Cf. Mt 23,2; 26,55; Lc 5,3.

[11] Jn 11,20; Hch 20,9; 22,3.

[12] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia* III. *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488; Madrid 1987) 239-268 (en 250-253).

También es interesante el dato de la edad en Lc 2,42. Se ha interpretado que Jesús, a los 12 años, habría tomado conciencia de sus responsabilidades respecto a la Torá [13]. Hay textos tardíos tanaíticos en que cumplir los 13 es entrar en la edad en que varias obligaciones se hacen vinculantes, y es posible una transliteración equivocada del 13 arameo al 12 helenístico. Con todo, son demasiadas hipótesis [14] las que se requieren para entender que Jesús puede haber sido retratado como el niño judío de 13 años que, fiel a la Torá y a la tradición, se ocupa en determinar la voluntad de Dios como hacían los rabinos al discutir cuestiones de interpretación de la Escritura y de la tradición [15].

Hay una amplia tradición literaria helenística en la que el motivo de los 12 años aparece tópicamente para indicar la precocidad prodigiosa de héroes o sabios. Jenofonte cuenta que Ciro, a los 12 años, todavía la edad de los niños, aprendía más rápido que sus coetáneos y hacía todo bien como un hombre maduro. Según Aristón de Ceos, Epicuro empezó a interesarse por la filosofía cuando tenía 12 años. Para Josefo, Samuel comenzó a profetizar a los 12 años. Una lección de los LXX y el historiador judeo-helenista Eupolemo concretan que Salomón empezó a reinar y fue dotado de sabiduría a los 12 años. El Pseudo-Ignacio refiere que Salomón tenía 12 años cuando el famoso juicio entre las dos mujeres. La misma edad atribuye a Daniel al comenzar su actividad "profética". Estos y otros testimonios [16], que van desde el mundo griego del s. IV a.C. al s. IV d.C., pasando por el judaísmo helenístico, confirman la popularidad y difusión del tópico. Sin que haya que contar con improbables dependencias literarias, Lucas describe aquí la superioridad de Jesús al situarlo en la línea de precocidad de los grandes héroes, sabios y profetas [17].

---

[13] Cf. F. Manns, "Luc 2,41-50 temoin de la Bar Mitzwa de Jésus": *Marianum* 40 (1978) 344-349.

[14] Como nota Muñoz Iglesias (Madrid 1987) 243, no está probado que el momento religioso de la Bar Mitzwa coincidiese con los 13 años ni que el 12 en lugar de 13 provenga de una traducción errada del arameo.

[15] Contra la opinión de P. W. van der Horst, "Notes on the Aramaic Background of Luke II 41-52": *JSNT* 7 (1980) 61-66 (en 61-64).

[16] Recogidos por H. J. de Jonge, "Sonship, Wisdom, Infancy. Lk 2, 41-51a": *NTS* 24 (1977/78) 317-354 (en 322-324).

[17] Cf. F. Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)* (Commentaire du Nouveau Testament IIIa; Genève 1991) 153.

La tradición apócrifa ha captado esta punta de la anécdota biográfica: Jesús niño tenía la sabiduría de los adultos. La ha desarrollado con la falta de mesura propia de muchas de estas leyendas biográficas. En el Evangelio de la Infancia de Tomás 6-8, la sabiduría extraordinaria del Niño queda exaltada por la confusión de su maestro Zaqueo ante la lección que le da Jesús sobre el sentido alegórico de la primera letra del alfabeto[18]. El Niño, enojado con otro maestro que le ha golpeado, lo hace caer como muerto (c. 14), aunque lo cura luego en reconocimiento a un tercero que ha proclamado su sabiduría (c. 15). Las variantes de la recensión siríaca, y, sobre todo, de la versión eslavónica, en el c. 6, subrayan aún más el carácter trascendente del Niño (que sólo tiene 5 años) y su revelación de misterios. El capítulo final parafrasea Lc 2,41-52 con bastante proximidad al texto lucano. Explica que "todos le observaban y se admiraban de que él, un niño pequeño, silenciase a los ancianos y maestros del pueblo al explicarles las secciones principales de la Ley y los dichos de los profetas" (19,2)[19].

La amplia difusión y popularidad del mundo de representaciones que arranca de Lc 2,41-52 ha podido facilitar la creación del log. 4A. También han podido incidir el contraste entre sabios y pequeños de Lc 10,21/Mt 11,25 y la posición del pequeño en Mt 18,2-4; pero los factores que han contribuido a estructurarlo no proceden directamente del campo evangélico, sino de una mitología y polémica gnóstica de tipo valentiniano.

II. EL ANCIANO Y EL NIÑO

El niño revelador

El dicho gnóstico de A transforma el contraste evangélico de sabios y pequeños en una confrontación de anciano y nene. No se trata de un contraste generacional. Sería atractivo poder ver aquí la huella de un fenómeno sociológico y deducir que la propaganda gnóstica había tenido

[18] Un eco de esta misma leyenda se encuentra sumariamente como relato de la infancia de Jesús en *Epistula apostolorum* 4 (15).

[19] Contra la opinión de J. Doresse, *El Evangelio según Tomás. El Evangelio de los Evangelios* (Madrid 1989) 151, no creemos que el log. 4 haya sido el modelo a partir del cual se ha construido el episodio del EvInfTom c. 6. Lo que éste ofrece son extrañas variaciones a partir del episodio lucano parafraseado en el c. 19.

particular éxito entre la gente joven. Igual que hoy día se habla de ciertas sectas "orientales" como otra droga para la gente joven. Sin embargo, no hay apoyo textual para suponer que el niño de siete días trate de remitir a un joven proselitista. La contraposición debe tener otro valor simbólico.

La tradición "Q" ha marcado la inferioridad del Bautista (el más grande del tiempo de la Ley y los Profetas) respecto al más pequeño del Reino (cf. Mt 11,11/Lc 7,28). El EvTom conoce esta tradición, recogida en el log. 46, donde Jesús exhorta a los suyos a hacerse como niños para conocer el Reino y ser mayores que Juan. El log. 46 es coherente con el log. 4; pero aquí no se trata de hacerse niño [20], sino de preguntar a un niño de siete días. Puesto que la lectura sincrónica del documento no nos explica este punto, buscaremos una aclaración en lectura diacrónica de otras tradiciones que forman un amplio contexto histórico, religioso.

1. *Creación o nacimiento en la primera semana.* Según Jub 3, 8, Adán y la costilla que había de ser su mujer fueron creados en la primera semana. En la segunda semana (según 3,6, en el sexto día de la segunda semana), Dios se la mostró a Adán. El Apocalipsis de las Semanas hace decir a Henoc que nació en la primera semana, cuando el juicio y la justicia aún duraban (1 Hen 93,3). Vemos, pues, la representación de una primera semana (de la creación o de las etapas de la historia) como símbolo de unidad y de perfección. El niño de siete días podría ser un representante de la creación primordial.

2. *Nacimientos de niños predestinados.* El nacimiento de Noé queda narrado como el de un niño hermoso que, al abrir los ojos como rayos de sol, ilumina toda la casa y, al abrir la boca, habla con el Señor. Parece un hijo de los ángeles del cielo (1 Hen 106,1-19). En cambio, el relato hagádico del Génesis Apócrifo de Qumrán, al narrar el nacimiento milagroso de Noé, refiere que su padre, Lamec, sospecha que su mujer lo ha engendrado de alguno de los ángeles caídos. Lamec no atiende a razones y pide a su padre Matusalén que vaya a preguntar a su padre Henoc, en trato familiar con los celestes (1QGnAp II).

El libro de los Secretos de Henoc narra la concepción virginal de un hijo de la mujer de Nir (hermano de Noé). Al enojarse éste con su mujer por verla embarazada, ella cae muerta a sus pies. El cadáver da a luz un

---

[20] Cf. log. 21, 22, 37, 46.

niño que parecía de unos tres años, con un cuerpo perfecto, y que hablaba bendiciendo al Señor. Había un sello sacerdotal en su pecho. Se trata de Melquisedec (2 Hen 23,1-25).

Josefo atestigua ampliaciones hagádicas sobre el nacimiento de Moisés, niño hermoso (Ex 2,2). Su crecimiento en inteligencia y estatura iba por delante de su edad. Su belleza era llamativa (Ant. II 9,6. 230-231), pues era un niño de belleza divina y generoso espíritu (Ant. II 9,7. 232). Más sobrio, Hch 7,20 se limita a decir que nació hermoso a los ojos de Dios.

Opinamos que estas leyendas del antiguo judaísmo quedan lejos del log. 4[21]. Aquí no se trata de un niño escogido, que trasluce la predilección celeste, predestinado a instrumento de Dios: uno de los grandes personajes de la historia bíblica. El niño del log. 4 no es ni Jesús, que habla, ni uno de los discípulos mencionados en el EvTom. Es cualquiera de los que poseen el conocimiento perfecto y son capaces de trasmitirlo.

3. *Los sietemesinos*. En varios textos judíos y cristianos de los primeros siglos de nuestra era encontramos la curiosa noción de que algunas importantes figuras de los tiempos bíblicos (Isaac, Moisés, Samuel, María y Jesús[22]) fueron sietemesinos[23]. Lo mismo dicen fuentes paganas de figuras míticas como Apolo, Dionisio, Heracles y Euristeo o de algunos personajes como Julio César; casi todos ellos considerados de origen sobrehumano[24]. Pero aquí no se habla de un sietemesino, sino de un niñito de siete días.

---

[21] Contra la interpretación de Lelyveld (Leiden 1987) 26-27. Tampoco vemos que estas historias marquen un preludio del retorno al resplandor celeste que Adán poseía y que será devuelto al hombre en la era escatológica.

[22] En el caso de María, los testigos textuales se encuentran en el *ProtoevSant* 5,2; para Jesús, la cita del *EvHeb* del Ps. Cirilo de Jerusalén y Epifanio, *Panarion* 51,29,3.

[23] Cf. P. W. van der Horst, "Seven Months Children in Jewish and Christian Literature from Antiquity", en *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Freiburg [Schweiz] - Göttingen 1990) 233-247 (en 233).

[24] Horst, *a. c.*, 246, concluye que en la antigüedad un nacimiento tras sólo seis o siete meses se atribuía prácticamente sólo a personas engendradas por seres divinos o cuya concepción había sido milagrosa. Esta conclusión nos parece desmesurada. Más acertada juzgamos su apreciación del motivo como un caso de influencia griega sobre el judaísmo y el cristianismo a través del judaísmo helenístico (p. 247).

4. *El niño de siete años de los naasenos*. Hipólito[25] da la siguiente cita de un EvTom usado por los gnósticos naasenos: "El que me busca me hallará entre los niños de siete años. Escondido allí me manifestaré en el decimocuarto eón"[26]. Aquí los términos remiten a especulaciones gnósticas[27]. Los naasenos combinaban en sus comentarios Escritura, mitología, filosofía y ciencia. Según una teoría estoica de antropología, el alma y sus facultades sólo alcanzan su desarrollo completo en el ser humano a partir del séptimo año[28].

Es por un niño de siete días (EvTom) o siete años (EvTom naaseno) por quien se llega al conocimiento del lugar de la vida (EvTom) o de Cristo y el Reino (Naaseno). De haber alguna vinculación literaria entre ambos dichos, nuestro log. 4 estaría en la fuente y el dicho naaseno sería el comentario, tan frecuente en la tradición literaria de esta secta.

Hay que situar en la misma línea de historia de la tradición el dicho del Salmo de Heráclides en el Salterio Maniqueo copto: "Los viejos canosos, son los niños pequeños quienes los instruyen. Los que tienen seis años instruyen a los que tienen sesenta"[29]. Es una paráfrasis que fusiona las miras del log. 4 con las representaciones de EvInfTom 6-8. Otra variante, en el mismo ambiente contextual, la da el pasaje del *Sobre los dogmas de los Maniqueos* (2,4) de Alejandro de Licópolis: Cristo habría venido al mundo a la edad de siete años, con unos sentidos ya organizados[30].

---

[25] *Refutatio* V 7,20.

[26] W.-R. Schoedel, "Naassene Themes in the Gospel of Thomas": *VigChr* 14 (1960) 225-234, nota que el énfasis en la conexión entre hombre interior y Reino (el Reino para los naasenos es un símbolo del hombre interior) es propio del EvTom y de los Naasenos. Ve apoyada la hipótesis de que el EvTom es un documento naaseno, compilado o enteramente redactado por miembros de esta secta. También O. Hofius, "Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655": *EvTh* 20 (1960) 21-41, 182-192 (en 32-39), atribuye la variación respecto a nuestro *logion* a cita libre de los naasenos o a reproducción incorrecta de Hipólito. Pero las diferencias entre ambos dichos hace pensar en dos recensiones muy divergentes o en obras diversas.

[27] Cf. R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (Neuchâtel 1961) 34-35.

[28] Doresse (Madrid 1989) 150, entiende que este séptimo año corresponde al decimocuarto eón.

[29] Cf. Stroker (Atlanta 1989) 95.

[30] Citado por Doresse (Madrid 1989) 151.

5. *El "séptimo psíquico".* De atenernos a especulaciones sobre la séptima hora, el séptimo día o el séptimo cielo, el niño podría representar la esfera de lo "psíquico". Los valentinianos llamaban *Hebdómada* a la sustancia "psíquica" (intermedia entre la "pneumática" o espiritual y lo material)[31]; pero no es este el caso, por ser el niño quien va a dar la vida.

6. *El niño = el hombre pneumático.* Según la interpretación filoniana de Gn 1,27, el Adán andrógino prototípico es creado en el sexto día. La plasmación del hombre terreno quedaría relatada en Gn 2,7, desconectada de toda cronología precisa (cf. Gn 2,5). En esta segunda creación situaban gnósticos como los valentinianos la entrada del elementos pneumático en la humanidad junto con el hálito de vida, psíquico, del Demiurgo. El niño de siete días del EvTom podría ser la única huella llegada a nosotros de un calendario gnóstico sobre el origen del hombre pneumático. Más genéricamente, y con mayor confianza, podemos entender que el niño de siete días está viviendo la semana perfecta y, por lo tanto, antes de la caída[32].

7. *El niño = el Salvador gnóstico.* El Niño que da la vida puede ser el mismo revelador de que habla Valentín[33]. Como el salvador y primogénito de Adán, Set aparece en muchos textos gnósticos como "el (varón) niño". En la mitología gnóstica, Set era una de las más claras manifestaciones del Niño-Salvador (motivo común en la literatura antigua). El Niño del Niño puede haber sido originalmente, en algunas corrientes gnósticas, el hijo del Set celeste, o la aparición escatológica del Set histórico[34].

---

[31] Según Hipólito (*Ref* VI 32,7), los valentinianos llamaban *Hebdómada* (también Región intermedia y Anciano de los días) a la sustancia psíquica de la que es el Demiurgo del mundo. En la exégesis de Herakleón a Jn 4,52 (Frg 40 = Orígenes, *In Ioh* XIII 424), la "séptima hora" caracteriza la naturaleza psíquica del curado. Cuando Y. Janssen, "L'Évangile selon Thomas et son caractère gnostique": *Mus* 75 (1962) 301-325, en pp. 302-304, alega que Heracleón al interpretar esa "séptima hora" viene a decir que el séptimo día es el día del Reposo = Vida Eterna y que esto es, verosímilmente, lo que simbolizan los siete días para Tomas, no está en la exégesis de Heracleón, sino en el comentario del mismo Orígenes (*In Ioh* XIII 408), quien se limita a decir que siete es el número del reposo.

[32] Cf. H. C. Kee, " ' Becoming a Child ' in the Gospel of Thomas": *JBL* 82 (1963) 307-314 (en 311-312).

[33] Valentín (*Frg* 7 = Hipólito, *Ref* VI 42,4) decía haber visto a un niño pequeño, recién nacido, a quien preguntó quién era y le respondió que era el Logos.

[34] Cf. G. A. G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (NHSt 24;

También Zostrianos[35] presenta al Revelador como niño. En el Apocalipsis de Pablo (NHC V 2: 18,6-21), Pablo pasa del nivel de psíquico a pneumático gracias al encuentro con el muchachito que hace para él las veces de revelador celeste. Podemos dudar si el niño representa al Resucitado, al propio espíritu de Pablo o a su ángel consorte; pero la escena abre paso al éxtasis en que el pneumático toma plena conciencia de su destino divino y de la identidad de esencia entre los pneumáticos[36].

En todo caso, en el EvTom log. 21, 22, 37 y 46 el niño es el símbolo del perfecto gnóstico. Aquí la invitación metafórica de los canónicos a ser como niños ha sido sustituida por la visión especulativa del niño como ser asexual. El niño representa al que se ha transformado en lo que era Adán al comienzo: un ser de inocencia asexual[37]. El trasfondo de estas ideas parece remontarse a especulaciones judías sobre el Adán original andrógino, "uno"[38].

Los "pequeños" llega a ser una autodenominación de los gnósticos[39]. Es a ellos a quienes corresponde el conocimiento del Padre[40]. También en el log. 22, como en el log. 4, el tema de la unidad sigue de inmediato[41].

Podemos concluir que el niño de siete días remite a cualquier gnóstico, consciente de su origen en el Pléroma divino, poseedor del conocimiento salvífico correspondiente y capaz de transmitirlo.

El Anciano que preguntará

A primera vista, el Anciano podría ser el mismo Anciano (Dios del AT)[42] que, en el ApocPabl[43], interroga a Pablo cuando éste asciende

---

Leiden 1984) 77-79.

[35] NHC VIII 1: 13,1-14; 45, 1-4.

[36] Cf. R. Trevijano, "El Apocalipsis de Pablo (NHC V 2: 17,19-24,9). Traducción y comentario", en *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado* (Salamanca 1981) 217-236 (en 226-231).

[37] Cf. Kee, *JBL* (1963) 307-314.

[38] Cf. A. F. J. Klijn, "The 'Single One' in the Gospel of Thomas": *JBL* (1962) 271-278.

[39] Cf. EvVer: NHC I 3: 19,27-20,6; ApocPe: NHC VII 3: 80, 8-16.

[40] EvVer: NHC I 3: 19,27-20,6.

[41] Cf. Janssen, *Mus* (1962) 302-304.

[42] Cf. Dn 7,13.22.27.

a través del séptimo cielo; pero tras las respuestas se mantiene ensimismado en su creación inferior[44]. La gnosis valentiniana contaba con una salvación de este Demiurgo, sacado de su ignorancia respecto al ámbito divino, en el umbral del Pléroma divino, el octavo cielo.

Aunque lo psíquico es incapaz de la vida pneumática y, por lo tanto, de entrar al Pléroma, donde regresan los pneumáticos que de él salieron, podría argüirse que el dicho distingue entre el "lugar de la vida" (el Pléroma) y el vivir. Éste podría hacer referencia a esa culminación escatológica de los psíquicos que se salvarán. Una vida superior a la psíquica sin llegar a ser la pneumática.

Sin embargo, no podemos optar por esta interpretación, porque el vivir no puede ser otro que el que corresponde al lugar de la vida. Es el vivir pneumático propio de los integrados en el Pléroma divino y de los que acaban por descubrir que proceden de él.

Es coherente que esta concepción tuviese aplicaciones "eclesiológicas". El Anciano es símbolo de todo aquel que, abandonando antiguas tradiciones religiosas (paganas, judías o cristianas eclesiásticas), se convierte a la gnosis.

El log. 4 prosigue pues la polémica del log. 3. El texto griego de este último puede reflejar el ambiente de una comunidad gnóstica cuyos miembros se sienten atraídos o presionados por controversistas eclesiástico. En cambio, la versión copta parece reflejar la situación de gnósticos que están oficialmente bajo el liderazgo eclesiástico, pero siguen ateniéndose a su doctrina secreta. Como el ApocPe y el TestVer[45], los log. 3 y 4 son documentos de la contraposición entre el cristianismo gnóstico y el ortodoxo[46]. Sólo que el log. 4, lo mismo que el "íncipit"[47], es aún

---

[43] NHC V 2: 22,24-23,28.

[44] En el ApocPabl el Anciano, el Dios del AT, que no quiere que Pablo se aleje de él, viene a ser como un símbolo de la Iglesia católica, que trata de aferrarse a Pablo como a su maestro frente a las doctrinas gnósticas. Cf. Trevijano, *a.c.*, 235.

[45] Cf. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi-Traktate "Apokalypse des Petrus" (NHC VII 3) und "Testimonium Veritatis" (NHC IX 3)* (NHSt 12; Leiden 1978), que alude al log. 13 (p. 33, n. 27) y al "íncipit" del EvTom (p. 202, n.23), pero no a los log. 3 y 4.

[46] Cf. R. Trevijano, "La escatología del Evangelio de Tomás (*logion* 3)": *Salmant* 28 (1981) 415-441 (en 416).

[47] En que se reclama al lector que llegue a encontrar esa clave de interpretación,

más proselitista que polémico. Se cuenta con que aun entre los dirigentes eclesiásticos los haya dispuestos a dejarse catequizar por los maestros gnósticos.

III. LA CUESTIÓN DE LA VIDA

Las preguntas se refieren en el EvTom a dos clases de cuestiones: las propiamente gnósticas [48] y las prácticas. Entre las primeras está la del log. 4 sobre el lugar de la vida, con el consiguiente resultado. Las del log. 50 sobre "el signo del Padre" [49]. La de los condiscípulos a Tomás, en el log. 13, sobre las palabras inefables que le acaba de decir Jesús. También las de los discípulos a Jesús aludidas en el log. 92 [50].

En conexión con las anteriores queda el planteamiento de la postura gnóstica respecto a las prácticas religiosas más corrientes: ayuno, oración, limosna, prescripciones alimenticias [51] y, todavía, la misma circuncisión (log. 53).

La cuestión del lugar de la vida se explicita más en el log. 24: es el lugar donde está Jesús, que es necesario buscar. En la concepción gnóstica, el Lugar debe ser asimilado a la esfera de lo eterno, absoluto, pleno. Evidentemente, no es físicamente localizable. Jesús, como el Reino, no es "interior" ni "exterior". Está a la par "dentro" y "fuera". Es inmanente

---

que no es otra cosa que la doctrina gnóstica. Cf. R. Trevijano, "Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, *logion* 1)": *Salmant* 26 (1979) 51-74.

[48] Hay tres puntos en que el EvTom subraya la incomprensión de los discípulos y que deben de corresponder a las dificultades más típicas del catecúmeno gnóstico. Son las cuestiones sobre la identidad de Jesús (cristología), la escatología futurista y la referencia al AT. Cf. R. Trevijano, "La incomprensión del los discípulos en el Evangelio de Tomás", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* XVII (Oxford-New York 1982) 243-250.

[49] El log. 50 da una muestra de las respuestas al cuestionario fundamental del gnosticismo, sea como confesión de fe, sea dentro del mito del ascenso escatológico. Cf. R. Trevijano, "Las cuestiones fundamentales gnósticas", en E. Romero Pose (ed.), *Pleroma. Miscelánea en homenaje al P. A. Orbe* (Santiago de Compostela 1990) 243-256 (en 251-252).

[50] El log. 92 apoya la idea de que Jesús no dio enseñanza esotérica a sus discípulos hasta después de la resurrección. Cf. R. Summers, *The Secret Sayings of the Living Jesus. Studies in the Coptic Gospel According to Thomas* (Waco, Texas 1968) 18-19.

[51] Cf. R. Trevijano, "Las prácticas de piedad en el Evangelio de Tomás (log. 6,14, 26 y 104)": *Salmant* 31 (1984) 295-319.

y trascendente. En la segunda parte del log. 24, el lugar donde está Jesús es la luz o el hombre de luz, que parece corresponder al "yo" auténtico del espiritual, de cada uno de esos "hijos de la Luz", que son los espirituales[52]. El Comienzo (log. 18) llega a ser símbolo de ese Lugar en que sólo hay solitarios (log. 23). El Comienzo es también el Fin, pues ambos son el Reino, de donde se viene y adonde se ha de volver (log. 49). Según los log. 24 y 77, Jesús y el Reino son idénticos con la Luz. La Luz de la que uno viene y que brilla dentro de un hombre como su misma esencia (log. 24)[53].

El tema de la vida se encuentra en muchos logia[54]. Es la cuestión clave de los log. 58 y 59. El que, pese a todas las dificultades, se reconoce como gnóstico ha encontrado ya la vida. La que Jesús atribuye a su verdadera Madre celeste en contraste con la que pudo darle la madre que le engendró (log. 101)[55]. Quien mira al Viviente, el que está atento a sus palabras, es quien escuchando al maestro se reconoce como integrante de la esfera divina y destinado a volver a ella. Muere, en cambio, quien no aprovecha esta oportunidad y trata en vano de buscar al auténtico Salvador en la gran Iglesia.

El logion 4B

Se puede rastrear el "Sitz im Leben" de este dicho en la tradición apocalíptica. Es un *mashal* sobre el vuelco escatológico. Sus varios usos en la tradición sinóptica lo mantienen dentro de esta orientación[56]. El *logion* 4C lo prosigue con la idea de la unidad, que es su concepto teoló-

---

[52] Cf. H.-C. Puech, "Doctrines ésoteriques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas": *AnColF* 69 (1969/70) 269-283 (en 277-283).

[53] Cf. B. F. Miller, "A Study of the Theme of ' Kingdom ' - the Gospel according to Thomas: *logion* 18": *NT* 9 (1967) 52-60 (en 56-59).

[54] Inc. y log. 1, 3, 4, 11, 18, 19, 37, 50, 52, 58, 59, 60, 61, 85, 101, 111 y 114.

[55] El log. 101C es una creación gnóstica que contrapone la filiación carnal y la filiación divina. La verdadera Madre dadora de vida debe ser el Espíritu Santo, ya mencionado en el log. 44. Cf. R. Trevijano, "La Madre de Jesús en el Evangelio de Tomás (Logg. 55, 99, 101 y 105)", en *In Medio Ecclesiae. Miscell ània en homenatge al prof. Dr. Isidre Gomà i Civit* (Barcelona 1989) 257-266 (en 261-263).

[56] Mc 10,31 / Mt 19,30 lo recogen, acordes con el sentido original del dicho, en secuencia de una promesa escatológica. También parece tener este alcance en la conclusión de la parábola de los trabajadores enviados a la viña en Mt 20,16 y en la escena de juicio de Lc 13,30.

gico predilecto. Como en otras ocasiones [57], el EvTom usa dichos sinópticos con otro objetivo, formando nuevos dichos gnósticos (cf. log. 22) [58]. Con el comentario que ofrece el vincularlo con A, el log. 4 anticipa el vuelco escatológico a la situación proporcionada por el conocimiento gnóstico en esta vida.

El logion 4C

Aunque la conexión sintáctica sea clara, el contenido de la frase final (4C) conecta demasiado bruscamente con lo anterior. El redactor está particularmente interesado por el tema de la unidad originaria [59]. En el log. 22 queda explicada la semejanza de los gnósticos con los pequeñuelos (log. 21), en cuanto que éstos son símbolo de la reducción a unidad de toda dualidad, particularmente la sexual. El término "uno" enfático es equivalente al de elegido o salvado. Originalmente el hombre era "uno", pero llegó a ser "dos". Por eso hay que hacer de los dos uno (log. 106). Para salvarse ha de volver a su estado original, superando la división de la humanidad en varones y hembras [60]. Aquí entra en juego la concepción de Adán como ser de inocencia asexuada, semejante a la del niño [61]. Quien de este modo se hace uno, queda cualificado para entrar en el Reino, volver al estado primitivo, como lo describe el log. 49. Se logra bebiendo las palabras de la boca del Revelador hasta identificarse con él (log. 108).

La expresión "y serán uno sólo" del log. 4 se repite en el log 23, que combina el tema del regreso a la unidad con el del escaso número de elegidos.

La tradición sinóptica sobre la revelación a los pequeños (Mt 11,25-26/Lc 10,21) y el hacerse pequeño para ser mayor en el Reino (Mt 18,1-5 par), junto con los desarrollos legendarios del episodio del Niño entre los maestros (Lc 2,46-47), constituye el trasfondo de representaciones próxi-

---

[57] Cf. log. 16, 46, 62, 68, 92, 101.

[58] Cf. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (BZNW 29; Berlin 1964) 32-33.

[59] Cf. log. 22, 23, 48, 106, 108 y 114.

[60] Cf. Klijn, *JBL* (1962) 271-272.

[61] Cf. Kee, *JBL* (1963) 312.

mas a la configuración del log. 4A. Sin embargo, el factor más inmediato se encuentra en el motivo mitológico de la ascensión escatológica del gnóstico, interrogado por los arcontes celestes o el mismo Dios del AT.

El log. 4 continúa la polémica del log. 3. La acentúa con el comentario del dicho 4B (en su doble aspecto de referencia al vuelco escatológico y de crítica a los dirigentes eclesiásticos), aunque el log. 4 abre un cauce al proselitismo gnóstico al identificar al anciano con el exponente de otras tradiciones religiosas o, en concreto, los eclesiásticos y sus dirigentes. El niño es el tipo del gnóstico que posee y trasmite la gnosis.

NACIMIENTO Y VERDAD DE JESUS ANTE PILATO

ANTONIO VICENT CERNUDA
Iglesia Nacional Española
Roma

Yo para eso he nacido y para eso he venido al mundo (Jn 18,37) parece, a primera vista, que repite el mismo concepto de un modo retórico y redundante[1]: el hecho humano de nacer o venir al mundo. Pero el estilo del evangelista es, al contrario, muy ceñido, capaz de decir con una palabra varias y aun encontradas ideas[2], y siempre ajeno desde luego a toda exuberancia verbal insignificante. Es aconsejable, pues, sospechar en cada oración un sentido propio y bien diferenciado y específico. Como Jesús tuvo en el fondo dos nacimientos, uno de Dios y otro de María[3], parece lo más lógico atribuir γεγέννημαι al primero y ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον al segundo. Es verdad que Pilato, en carne y hueso, sólo podía entender γεγέννημαι como generación estrictamente terrestre, pero el evangelista tal vez calculó las cosas de otro modo, suponiendo en el gobernador, en vista de la identidad misteriosa del interrogado, un desaso-

---

[1] "... die pleonastische Ausdrucksweise dass er ' dazu ' geboren und dazu in die Welt gekommen ist ' " (R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III [Freiburg-Basel-Wien ²1976] 286).

[2] "Si le lexique de Jean est réduit, ses mots sont lourds de sens et peuvent évoquer plusieurs pistes [...] Tout y est concentré; décrit-on, c'est par un simple trait de plume" (H. van den Bussche, *Jean* [Bruges 1967] 9).

[3] De ambos trata (entiéndase bien: de *Jesús*, no del *Logos*) Jn 1,13s, como hemos expuesto sucesivamente en: "La doble generación de Jesucristo según Jn 1,13.14": *EstBib* 40 (1982) 49-117; 313-344; "*Non da sangui* in mezzo all'Incarnazione di Gv 1,13.14": *Sangue e Antropologia nella Liturgia* II (a cura di F. Vattioni; Roma 1984) 581-603; "La huella cristológica de Jn 1,13 en el siglo II y la insólita audacia de esta fórmula joanea": *EstBib* 43 (1985) 275-320. Sobre la concepción virginal en Juan, cf. además nuestro estudio "El domicilio de José y la fama de María": *EstBib* 46 (1988) 12-18.

Estudios Bíblicos 50 (1992) 537-551

siego inicial que aumentaría luego, cuando Jesús fue acusado de que se hacía *hijo de Dios* (19,7s)[4]. De manera semejante, Pilato tenía que comprender ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον como nacimiento ajeno a la encarnación, por mucho que tal fórmula la envolviese sin lugar a dudas, en conformidad con Jn 1,9[5]; 3,17.19; 6,14; 9,39; 10,36; 11,27; 12,46; 16,28 y 17,18.

Se transparentan, pues, dos perspectivas contrapuestas: la presunta y superficial del que escucha y la hondamente cristológica del que habla. Pero, por desgracia, los exegetas se muestran en neto desacuerdo, pues mientras que para unos las dos expresiones significan lo mismo, para otros la primera declara, como cosa obvia, el nacimiento humano o encarnación, en tanto que la segunda se refiere al ministerio público[6]. Mas esta exégesis es desde luego improbable, porque *el venir al mundo* de Jesús constituye una fórmula encarnadora típica del evangelista. Ahora bien, tampoco es convincente la doble e inerte afirmación con idéntica sustancia, pues esta pomposidad ya hemos dicho que se opondría de modo radical al estilo joaneo[7]. ¿Habrá que contentarse pensando que γεγέννη-

---

[4] R. Bultmann supone que el temor primero de Pilato fue "vor den Juden -vor der Welt" (*Das Evangelium des Johannes* [Göttingen [9]1964] 511); pero el temor de la filiación divina, que le hace *temer más* en 19,8, parece mejor antecedente, si *antes* a γεγέννημαι se le atribuye un sentido misterioso. Entender μᾶλλον como en *gran manera* (así van den Bussche, *Jean*, 505s) aleja del uso joaneo; cf. sobre todo el giro y las ideas de 5,18.

[5] Cf. Vicent Cernuda, "Engañan la oscuridad y el mundo; la luz era y manifiesta lo verdadero": *EstBib* 27 (1968) 159-166.

[6] Ya H. A. W. Meyer resumía perfectamente el debate: "γεγένν. und ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ.) soll nach *Grot.*, *Lücke* u. *de Wette* die *Geburt* und den *amtlichen Auftritt* bezeichnen; eine Scheidung, welche durch das Johanneische ἔρχεσθαι εἰς τ. κοσμ., worin die Geburt mit begriffen ist (3,17. 9,39. 11,27. 12,47. 16,28) nicht gerechtfertiget wird. Das ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ. stellt die Geburt noch einmal, aber nach ihrem specifischen höhern Wesen, als *Eintritt des Gottgesandten in die Welt* dar, so dass das göttliche ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (3,17. 10,36. 17,18) correlat ist. Das *Gekommensein in die Welt* verhält sich zum Begriff des *Geborenseins*, wie das Verlassen der Welt (16,28) und zum Vater Gehen zum Begriff des Sterbens" (*Handbuch über das Evangelium des Johannes* [Göttingen [4]1862] 526). En lo sucesivo no cambiaron las posturas; cf. M. J. Langrange: "'je suis venu dans le monde' n'imposait pas la croyance à une origine divine, mais indique plutôt le ministère public" (*Évangile selon saint Jean* [Paris 1925] 477); o C. K. Barrett: "The birth of Jesus is nowhere else explicitly mentioned (see on 1.13); it is synonymous with his entry into world" (*The Gospel according to St John* [London [2]1978] 537).

[7] El énfasis repetitivo constituiría una vulgaridad insólita. "Nulle part la moindre

μαι se dirige a Pilato, para que entienda la sencillez del nacimiento, y ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, al revés, para que no entienda el secreto de la encarnación [8]?

I. LA GENERACIÓN DE JESÚS Y LA VERDAD

Es factible, sin embargo, salir del atolladero, si se aplica a γεγέννημαι la regla que conocemos por precedentes estudios. Los autores del Nuevo Testamento en general se abstuvieron de recurrir al verbo γεννάω para expresar la generación humana de Jesús, por la razón evidente de que esta voz alojaba en su entraña semántica la siembra viril, y la concepción del hijo de María no reconocía tal origen, es decir, había sido causada humanamente por la sola virtud fisiológica de la madre. El apuro expresivo para enunciar la concepción virginal se hace patente en el caso de Pablo, que debe acuñar un circunloquio que evite todo término propiamente generativo, para dejar bien sentado que Jesús, en la encarnación, no había tenido idéntico origen que el de los hombres. Así, por ejemplo, en Flp 2,7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος = *viniendo a ser por un medio semejante al de los demás hombres* [9]. Mateo y Lucas inventan la contraposición entre τίκτω y γεννάω; el primero con cierto recato, el segundo con descaro [10]. Clausuraron aquel verbo en la órbita materna y les sirvió

---

vulgarité (si ce n'est peut-être le dernier verset du ch. XXI qui ne doit pas être de la main de Jean) (E. B. Allo, "Jean": *SDB* 4, 826).

[8] A este artificio recurre más o menos Bultmann, aunque sin ocultar que la unión de ideas es desconcertante: "paradox verbunden" (*Johannes*, 507).

[9] Cf. Vicent Cernuda, "La génesis humana de Jesucristo según San Pablo": *EstBib* 37 (1978) 57-77; 267-289. Allí se analizan los cuatro casos (Rom 1,3; 8,3; Gál 4,4; Flp 2,7), donde Pablo se debate esforzadamente por expresar *encarnación* y *concepción virginal*, pese a la carencia del lenguaje apropiado. D. Edwards, hace ya medio siglo, había indicado γενόμενος como un rasgo de la concepción virginal en el *corpus paulinum*; así lo advertimos en "La intención de ἐν γαστρί en Lc 1,31": *In medio Ecclesiae*. Miscellania I. Gomá Civit (*RCT* 14 [1989]) 177[14]. Es también verosímil que Pablo aprovechase el rodeo verbal al que obligaba el vacío de terminología adecuada, para eludir plena claridad en un asunto vidrioso, donde amenazaban tanto la infamia (de Jesús, de María, de José) como la incredulidad concomitante. Cf. nuestro estudio, "Domicilio", *passim* y notas 57s.

[10] Cf. Vicent Cernuda, "El paralelismo de γεννῶ y τίκτω en Lc 1-2": *Bib* 55 (1974) 260-264; "La dialéctica γεννῶ-τίκτω en Mt 1-2": *Bib* 55 (1974) 408-417.

así para aplicarlo a la concepción virginal, en contraste abierto con el concurso viril, que se enraizaba así con el mayor énfasis posible exclusivamente en γεννάω [11]. Cuando el ángel de Lucas le dice a María *concebirás* (1,31), se ve forzado a usar el verbo συλλαμβάνω, que incluía desde luego la participación del varón, como denota con evidencia la utilización del prefijo σύν; pero esta apariencia de concurso viril queda en el acto neutralizada, porque la presunta redundancia ἐν γαστρί no era tal, sino la expresión de la causa biológica única que producía el embrión: *Concebirás por, a causa del vientre* [12]. Es decir, aquí Lucas extirpó el valor seminal de συλλαμβάνω y le abrió el camino para que pudiera declarar en lo sucesivo por sí solo la *concepción virginal*.

Juan discurre como Mateo y Lucas, confiriendo a γεννάω una enérgica significación generativa, seminal; lo que quiere decir que también para él es inaplicable al nacimiento humano, virginal de Jesús. Por eso expresa éste, por sistema, con un circunloquio encarnador: *venir al mundo*. Sigue de este modo en parte el método del anónimo autor de Hebreos, que tampoco usa ningún verbo procreador para declarar el nacimiento humano de Jesús, sino la combinación de εἰσάγω con ὁ πρωτότοκος (1,6), donde el valor de concepción virginal se hace bien visible, según la función materna unilateral atribuida ya por Mateo y Lucas a τίκτω [13]. Pero Juan, en el evangelio [14], no cede al uso de este verbo nunca para manifestar el nacimiento terrestre de Jesús. Se diría que la convencional restricción

---

[11] El uso de ambos verbos en el Antiguo Testamento no cuenta, naturalmente, porque el empleo *diferenciado* del Nuevo Testamento depende del hecho insólito de la concepción virginal. Cf., de todos modos, las reservas de S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la Infancia* II (Madrid 1986) 8s.

[12] Cf. Vicent Cernuda, "Lc 1,31", 176-178.

[13] Cf. Vicent Cernuda, "La introducción del Primogénito, según Hebr 1,6": *EstBib* 39 (1981) 107-153. Entresacamos de este estudio dos frases aisladas que hacen al caso: "Πρωτότοκος suscita [...] la idea de la encarnación precisamente con un *cómo generativo* o *concepción virginal*" (p. 126); "Es claro que el uso de εἰσάγω en lugar de 'engendrar' o 'nacer' tenía un valor literario, eufemístico, y por eso se comprende muy bien que el autor de Hebr lo aprovechase, si se hallaba en la necesidad lingüística de evitar cualquier verbo específicamente generativo, que portaba en sí, sin remedio, la carga seminal" (p. 130s).

[14] Otro es el caso del Apocalipsis, pues en 12,4.5.13 aparece cinco veces τίκτω y ninguna γεννάω, lo que da a entender que usa el lenguaje mariológico, virginal de Mateo y Lucas. Cf. Jn 16,21, donde se suceden con naturalidad ambos verbos, en vista de que no se trata de un pasaje cristológico.

de los dos evangelistas de la infancia no le convence, no purifica en su opinión τίκτω de toda raigambre viril. Viceversa, γεννάω se le ofrece pletórico de virtud generativa, seminal, de suerte que no tiene inconveniente en afirmar que Jesús, *que decía que su padre era Dios, haciéndose igual a él* (5,18), efectivamente, había nacido de Dios: ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη (1,13). La procreación teogámica queda descartada, puesto que el nacimiento humano se declara a continuación: *porque en cierto modo el Verbo se hizo carne*[15]. Como de costumbre, la concepción en sí queda velada, porque no hay palabra para expresar su hechura virginal[16].

La simetría entre la doble generación del Prólogo y el nacimiento ante Pilato es palpable[17], aunque las diferencias sean también sensibles. El sujeto pasivo de ambas generaciones, Jesús, que es el que ahora habla de su identidad originaria, cambia los *aoristos* por *perfectos* rotundos. La razón de ello se comprende sin dificultad. En el Prólogo, *nació de Dios*, porque *Jesús*, efectivamente, en un momento dado nació, no había existido de siempre; y lo mismo vale, claro es, para el *se hizo carne*. Pero en la confesión ante Pilato, el acusado debe declarar *quién es*, no cómo *vino a ser* lo que es, y ello sobre todo porque su ser está ordenado al testimonio de la verdad. Ahora bien, en esta perspectiva, el hecho de que γεγέννημαι prescinda de ἐκ θεοῦ, denota una cautela elíptica frente a Pilato

---

[15] Cf. Vicent Cernuda, "Doble generación", 328-338; "Huella cristológica", 307-315. Reproducimos el arranque de esta segunda consideración: "La intención original de la pareja Jn 1,13.14, que luego se fue ocultando y perdiendo a lo largo de los siglos, fue principalmente ésta: presentar de golpe, en su síntesis viva, la filiación divina de Jesús. *Aquel hombre había sido hijo de Dios porque había nacido de él (v. 13), ya que era el Logos encarnado (v. 14), y éste, el Logos, era el hijo preexistente de Dios*. La presencia del seminal γεννῶμαι en el v. 13, en contraste con el γίνομαι fáctico del v. 14, garantizaba la propiedad genésica de *nació de Dios*, que se refería, naturalmente, pues no era teogámico, al Logos".

[16] "Pues ocurre, en verdad, que al seminal γεννῶμαι se le contrapone inmediatamente γίνομαι, que había sido el verbo paulino para expresar la encarnación partenogenética. Apenas se puede dudar, por tanto, que este contraste de voces está calculado con esmero y que responde, por consiguiente, a las dos generaciones que hacen al caso: la preexistente del Logos, expresada por el enérgico ἐγεννήθη y la partenogenética del Mesías, que denota sutilmente ἐγένετο siguiendo las huellas de Pablo" (Vicent Cernuda, "Doble generación", 332).

[17] A. Loisy acertaba, *servatis servandis*, al afirmar: "Il n'est pas téméraire de voir dans ce passage une référence implicite à l'endroit du prologue où il est dit que le Christ 'est né de Dieu' et que 'nous avons vu sa gloire' " (*Le Quatrième Évangile* [Paris 1903] 850).

que no deja de recalcar sabiamente la incompatibilidad lingüística entre γεννάω y la concepción humana, virginal de Jesús. En otras palabras, Jesús enunció su nacimiento en cuanto era el Logos encarnado, o sea, en cuanto el Logos *ha sido engendrado* por Dios[18].

Puesto que el nacimiento divino de Jesús (del Logos encarnado) se pone en relación congénita con la verdad, con la necesidad de atestiguarla, ahora es menester averiguar en qué consiste ese testimonio, cuál es esa verdad. Si ambos conceptos remitiesen a la revelación, resultaría que la generación divina habría estado ordenada a la encarnación, lo que parece más bien excesivo. Viceversa, si se identifica verdad con Dios, ¿a quién, en el aislamiento de la eternidad, iba a atestiguarla el hijo engendrado?; aparte de que nunca en nuestro evangelio se ha establecido la equivalencia: *verdad* = *Dios*[19]. Ahora bien, estas posibles apreciaciones, tan poco convincentes, derivan de una perspectiva encarnadora más bien *descendente*, inspirada sin poderlo evitar en el *para eso he venido al mundo*; pero no hay que perder de vista que el que habla es el *ya* encarnado, el *descendido*. Es éste, el Jesús histórico, el que afirma, en una visión *ascendente*, que ha sido engendrado en la eternidad y que es, por tanto, como hijo genuino de Dios, *la verdad de éste, su testigo fidedigno*; o sea, que su ser personal consiste en atestiguar *pasivamente* la verdad, *en ser la verdad*[20]. El paralelismo con Jn 1,13 reaparece de nuevo vigorosa-

---

[18] M. Theobald impugna razonablemente (*Die Fleischwerdung des Logos* [Münster 1988] 244) la pretensión de P. Hofrichter (*Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren* [Würzburg 1978] 126-131) de desvirtuar el específico valor generativo de γεγέννημαι en beneficio de la interpretación abstractamente encarnadora de la afirmación de Jn 1,13: "bildet der positive Teil eine Brücke zu Joh 1,14", concluía Hofrichter (p. 131); pero éste acierta en cambio a propósito del Prólogo, cuando afirma: "Weder der 'logos asarkos' noch der 'logos ensarkos' ist als Sujekt denkbar, sondern analog zu Joh 1,14d nur der irdische Jesus" (*Im Anfang war der 'Johannesprolog'* [Regensburg 1986] 53s); con tal, de todos modos, que se entienda como hemos expuesto en otros lugares ampliamente. Cf. notas 3 y 15.

[19] "Nulle part l'être même de Dieu, 'la réalite du divin', n'est appelé par saint Jean la *vérité*" (I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean* I [Rome 1977] 35).

[20] No es de extrañar que se haya considerado en cierto modo así en otras ocasiones, como presintiendo la exégesis que ahora proponemos. J. Blank, p. ej., afirmaba: "Im ewigen göttlichen Wort hat Gott sich in aller Ewigkeit immer schon in sich selbst geoffenbart, ist er immer schon die Wahrheit" ("Der johanneische Wahrheits-Begriff": *BZ* 7 [1963] 169). De la Potterie rebate esta concepción como helenizante y corruptora del genuino pensamiento joaneo (*Vérité*, 275; cf. nota 456); según él, "seul *le Jésus de l'histoire* est la Vérité pour saint Jean" (*ibíd*, 276). Pero el Jesús histórico es *también*

mente, porque si en el Prólogo el nacido era Jesús en cuanto Logos encarnado, ahora lo es en cuanto verdad o testimonio eterno de Dios. La afinidad de conceptos es palpable, pero la concepción del hijo, del Logos divino como *verdad pasiva* es absolutamente original ahora[21].

En una palabra, Jesús, en cuanto engendrado divino, se confiesa testigo de la verdad, o congénitamente verdad, en tanto copia fiel de Dios. Antecedentes cristológicos de esta concepción joanea son desde luego la *imagen* paulina (Col 1,15) y aún más el *resplandor* y la *huella* de Heb 1,3, donde el empaque *pasivo* es sumamente característico[22].

Veamos ahora la segunda afirmación generativa. Si *para eso he nacido* o, mejor, *para eso he sido engendrado* pertenece a la órbita trascendente o divina, *para eso he venido al mundo* declara obvia, sucesivamente, la encarnación o nacimiento humano; pero el que lo haga de una manera *agenésica* es signo de la concepción virginal, la denota indudablemente. En el Prólogo, el ἐγένετο del v. 14 se contraponía al ἐγεννήθη del 13, porque éste era enfáticamente seminal y aquél esquivaba el concurso viril; o sea, que, imitando el sistemático γενόμενος paulino, ἐγένετο llevaba

---

el Logos eterno y, por consiguiente, podía confesar de sí mismo que era *la verdad* (Jn 14,6), englobando en esta idea su preexistente testimonio pasivo de Dios.

[21] Nada parecido se encontraría en Filón. A. Maddalena analiza ex profeso la relación entre 'Il Figlio e il Padre' (cap. XXIV) en el pensador judío, y, ciertamente, el concepto de verdad no brota de ella (*Filone allessandrino* [Milán 1970] 298-317). Se sentiría uno tentado, por otra parte, de evocar la difusa atmósfera platónica para entender esta sorprendente originalidad joanea, siguiendo el consejo de Barrett: Platón "was an atmosphere, absorbed though not understood by many who had never reed his works" (*John*, 35). Pero no hay que perder de vista que la noción de *fidelidad*, es decir, que la aplicación al caso de אמת, podría bastar por sí sola (supuesta, desde luego, la personal especulación joanea) para concebir al Logos o Hijo como *testimonio fiel*, a saber, como *fidelidad de Dios* objetivada, como *verdad de Dios* cuajada. Veáse, p. ej.: Sal 118 (119), 160: ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια. Pues bien, si la raíz de las palabras divinas es ἀλήθεια = אמת, la primera Palabra, el Logos, podrá ser fácilmente la *fidelidad divina*, la *pasiva verdad* o *testigo de Dios*, en equilibrio entre la tradición semita y la infiltración griega.

[22] Sobre el *resplandor* precisa certeramente A. Vanhoye: "Il ne désigne pas [...] une action, l'action de rayonner, mais l'objet ou l'être produit par l'action" (*Situation du Christ* [Paris 1969] 72s); sobre la *huella* recalca C. Spicq: "Il est clair que seul le second sens passif convient ici: fac-similé d'un original, empreinte laissée par un sceau, exacte reproduction d'une statue ou d'une personne" (*L'épitre aux Hébreux* II [Paris 1953] 8).

prendido, en cuanto voz *agenésica*, la concepción virginal[23]. Es verdad que en casos como 12,46 y 16,28 la misma expresión se refiere desde luego a la encarnación, dejando en la penumbra el nacimiento con la concomitante singularidad de su concepción virginal; pero en la confesión ante Pilato la situación se invierte: ahora es la encarnación la que queda en la sombra y es el nacimiento en sí lo que principalmente cuenta. Ahora bien, esto equivale a decir que la fórmula encarnadora se aprovecha para aludir secretamente a la concepción virginal, puesto que con ella se evita toda noción verbal que implique acto fecundante.

El perfecto ἐλήλυθα mira, ciertamente, a los treinta y tantos años transcurridos como a una obra cumplida o a punto de rematar, pero concurre también en este *perfecto* el efecto *definitivo* que causa la venida de Jesús al mundo. Basta cotejar los casos parecidos de 12,46 y 16,28 para comprenderlo así; sobre todo el segundo, en que el ἐλήλυθα *perfecto* del enviado contrasta con el *aoristo* ἐξῆλθον del que envía[24]. Pues bien, este efecto enfático, categórico, personal de *yo he venido* ayuda a comprender la unidad profunda que existe entre las dos afirmaciones en cuanto atañe al testimonio de la verdad. Si Jesús, en la primera afirmación, había nacido o había sido engendrado para ser testigo de la verdad en un sentido constitutivo, pasivo, en la segunda, *ha venido al mundo* para atestiguar la *misma* verdad, que era él, porque la revelación que proclama, la serie de verdades que enseña no son sino irradiación de su propio ser, de su íntima comunicación con el Padre. Jesús ciertamente ha venido al mundo para dar testimonio de una verdad que se identifica con lo que sabe o conoce de Dios (Jn 7,16-18; 12,49; 14,7-9; 17,8.14.25); con lo que ha visto en el Padre o le ha oído (1,18; 5,30; 6,46; 8,26; 15,15); en última instancia, se identifica con él mismo, de acuerdo con lo que era en cuanto preexistía a la historia, en cuanto nacido de Dios (10,36-38; 14,10s; 18,37)[25].

La noción de *verdad* se desliza así de la primera afirmación a la segunda, abandonando el estricto valor pasivo, de testigo divino mudo, para emprender el activo de revelador de sí mismo y de las verdades del

---

[23] Cf. Vicent Cernuda, "Doble generación", 328-338; y *"Non da sangui"*.

[24] "Le *parfait résultatif* se situe encore, en une large mesure, dans le *présent*, en ajoutant la nuance de *définitif*: c'est en particulier le cas lorsque le parfait s'oppose à un aoriste" (J. Humbert, *Syntaxe grecque* [Paris ^{3}1960] § 250b).

[25] De la Potterie comenta: "Jésus Christ n'est pas seulement le révélateur; il est, lui, *la* révélation [...] il fut, *lui*, la révélation, en se révélant *lui-même*" (*Vérité*, 241).

Padre. Quiere decirse que el elaborado pasaje está acuñado en virtud del característico doble sentido que maneja con sutil maestría nuestro evangelista[26]. Pero este doble sentido de *verdad* se hace más convincente cuando se advierte que además se halla envuelto en un tercer sentido, el que provocó la inquietante pregunta de Pilato. Ahora bien, el estudio de este envolvente sentido nos obliga a retroceder en el pasaje, a proseguir la indagación en un nivel más humano.

II. LAS PREGUNTAS DE PILATO Y LA VERDAD

La respuesta de Jesús a Pilato que acabamos de analizar se ha solido entender como una especie de definición de su singular realeza: su reino era el reino de la verdad[27]. Lo cierto es, sin embargo, que el hilo dialéctico entre esta expedita interpretación, que tal vez en el fondo no sea del todo descaminada[28], y el tenor de la pregunta de Pilato no parece muy homogéneo; entre ser rey de alguna manera[29] y ser testigo de la

---

[26] Cf., sobre esta notoria peculiaridad joanea, los recientes artículos de E. Richard, "Expressions of double meaning and their function in the Gospel of John": *NTS* 31 (1985) 96-112; y F. Manns, "Les mots à double entente. Antécédents et fonction herméneutique d'un procédé johannique": *Liber Annus* 38 (Jerusalem 1988) 39-57.

[27] No falta, sin embargo, alguna que otra voz discrepante; por ejemplo, la de J. Wellhausen: "Wenn er [Jesus] fortfährt ' ich habe das Amt für die Wahrheit zu zeugen ', so beschreibt er damit nicht das Amt des Herrschers; denn es gibt keinen König der Wahrheit, sondern nur ein Reich der Wahrheit" (*Das Evangelium Johannis* [Berlin 1908] 84). Pero predomina, con mucho, la exégesis contraria: "Hengstenberg sépare entièrement de cette déclaration (' Tu [le] dis bien, *que* je suis roi ') les paroles suivantes, qu'il applique uniquement à la charge *prophétique* de Jésus-Christ. Mais il est bien évident que Jésus veut expliquer par ce qui suit dans quel sens il est *roi*. Il vient faire la conquète du monde, et pour cela sa seule arme est de rendre témoignage à la vérité; son peuple se recrute de tous les hommmes qui s'ouvrent à la vérité" (F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* III [Neuchatel [4]1902] 415s).

[28] De la Potterie hace un esfuerzo por establecer la síntesis entre la *realeza* de este lugar y la de la condena a la cruz (*Vérité*, 106-112): "La Vérité de Jésus n'est pas seulement celle de sa parole; c'est aussi ' la vérité de la Croix ' " (p. 112). Pero véase sobre todo nota 40 e *infra*.

[29] "Die Formulierung hier [...] ist allerdings (durch das artikellose βασιλεύς und das Fehlen von τῶν Ἰουδαίων) inhaltlich sehr viel offener als die Messiafrage von V33" (R. Baum-Bodenbender, *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozess Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a)* [Würzburg 1984] 126).

verdad, pasiva o activamente, no existe vínculo lógico sólido[30]. Éste salta a la vista, en cambio, si se tiene en cuenta que Pilato quiere salvar a Jesús, no quiere sustanciar el pleito que con él tienen los judíos. Nuestro pasaje se inserta, justamente, entre la invitación a que le juzgen ellos (18,31) y la comunicación de que no encontraba en él delito (v. 38). Así pues, en el momento en el que el juez pregunta a Jesús si es rey, el cargo sin duda más grave que pesa contra él (Lc 23,2), debe estar induciéndole a que lo niegue, una vez que ya ha anticipado que su reino o reinado no era de este mundo (v. 36). Así, con esa negación, Pilato habría quedado con mayor libertad para soltarlo en el acto, para devolvérselo a los judíos.

¿Por qué, entonces, Pilato no concluye tajantemente: ¡*Luego tú no* eres rey!? Porque hubiera sido una manera muy poco astuta de proseguir el interrogatorio; pues aunque el acusado había concedido que su reinado no era de aquí, en cierto modo parecía recrearse en la idea de ser rey. Era menester ayudarle a que apease por completo tan absurdo tratamiento, y para eso el gobernador recurre al método de la antífrasis. Convencido de que el prisionero carece de auténticas pretensiones reales, *supone retóricamente* que es rey, para que el propio interesado lo desmienta sin paliativos, y así, oída la confesión negativa del presunto culpable, y a la vista de su aspecto inofensivo, sin el más mínimo aparato de ejército y armas, proponer por su parte un rotundo veredicto absolutorio. Si no se comprende antifrásticamente la pregunta de Pilato, se le coloca en una posición demasiado incoherente, como si creyera en la acusación que pesa sobre el reo y le apremiase para que reconociese su culpabilidad[31]. El designio del funcionario romano sería entonces capcioso y no exculpatorio, cuando, al revés, hasta que no se le pone entre la espada y la pared (19,12), intenta por todos los medios contrariar la enemiga judía, no identificarse con ella.

Sí; el juez desea, espera que Jesús declare sin ambages que *no es rey* y para lograrlo es de suponer que formula su pregunta con el más suave,

---

[30] Recientemente se ha podido incluso argüir: "Scholars have not been aware that there is an incongruity between being a king and a duty to testifity" (J. D. M. Derrett, "Christ, King and Witness (John 18,37)": *BibOr* 31 [1989] 190).

[31] "La particule interrogative [...] est en quête d'une confirmation définitive. Plutôt que de prêter à Pilate un mouvement d'ironie [...] comme si le procurateur avait souhaité que Jésus niât [...], comenta Van der Bussche (*Jean*, 498). Según esto, Pilato *ya ahora* hacía causa común con el acoso judío, pero se palpa más bien que no era así. Luego el romano quería, efectivamente, que Jesús negase.

benévolo y acariciador de lo tonos, pues no se trataba de burlarse o zaherir al *pretendiente*, sino, muy al contrario, de ganarlo para el preconcebido punto de vista del gobernador, que era el de que los judíos no tenían razón para denunciarlo por sus ambiciones reales. (Quizá no sea ocioso que ilustremos nuestro caso con un ejemplo trivial: el del maestro que pregunta al alumno que, definiendo la lluvia, ha respondido a medias: *el vapor de agua se halla suspendido en las nubes*. A fin de ayudarle, y tratando de obtener una neta e *inversa* respuesta, el examinador insiste: *¿luego la lluvia consiste en que gotas de agua suban de abajo a arriba?* Lo que espera benévolamente, si se quiere con paternal ironía, es que el interrogado niegue: *No, el vapor de agua se precipita en forma líquida sobre la tierra.*)

Obsérvese, además, que hasta el mismo arranque filológico de la pregunta de Pilato denota su valor antifrástico. Οὐκοῦν es absolutamente insólito[32]. Si la manera interrogativa del gobernador no hubiera tenido una segunda intención, habría sido articulada con el habitual, casi rutinario οὖν joaneo[33]. Si al evangelista no le ha bastado en este *caso único* una partícula a la que era sumamente aficionado, y que en otras preguntas harto importantes emplea[34], es ni más ni menos porque quiere recalcar la intencionalidad antifrástica que, además, para un semita (es decir, para quien la lengua no vernácula suena en cada uno de sus elementos) debía acusar en especial el retintín, por el ingrediente οὐκ que entra en la morfología del término[35].

---

[32] *Sólo esta vez en el Nuevo Testamento*, es frecuente en cambio en las preguntas dialécticas de Epicteto. Ilustran muy bien nuestro caso antifrástico I,7,8 y II,25,2; pero véase además I,11,10.22; III,1,2; 23,8, que resaltan el apremio interrogativo. Cf. también Filón, *Leg. alleg.* I, 78, sumamente insinuante.

[33] "Le 4e Évangile, qui fait un usage presque excessif de οὖν, surprend ici par la présence d'une liasson inusitée" (O. Merlier, ΣΥ ΛΕΓΕΙΣ, ΟΤΙ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΕΙΜΙ: *REG* 46 [1933] 209). Cf. Lagrange, *Jean,* XCVII y CVIIs; A. Feuilllet, *Introduction a la Bible* II (dir. A. Robert/Feuillet; Paris 1959) 621; E. Ruckshul, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium* (Freiburg in Sch. 1951) 193s; A. J. Festugière, *Observations stylistiques sur l'Évangile de S. Jean* (París 1974) 37.

[34] Así en: 4,11; 6,30.62; 8,5.25; 18,39. Blank comenta: "οὐκοῦν κτλ. unterstreicht das Ungewohnte" ("Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie": *BZ* 3 [1959] 70). Pero no es la rareza de la cosa, sino la del modo de la pregunta lo que indica sobre todo la partícula.

[35] Sobre "les différentes valeurs [...] delicates" de οὐκοῦν véase Humbert, *Syntaxe*, § 752; cf. asimismo J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford ²1954) 435.

Es notorio, en fin, que estamos dentro de un procedimiento dialéctico especialmente caro a nuestro evangelista [36]. Pilato imagina que Jesús en el fondo no se siente rey, puesto que ha declarado que su reino no es de este mundo y carece de guardia que lo escolte; y por eso propone con ironía objetiva: *¿Luego tú eres rey?*, lo que recalca el absurdo entre *mi reino no es de este mundo* (v. 36) y el delito o presunción de realeza. Pues bien, a esta ironía *objetiva* de la antífrasis Jesús replicó poniéndola *objetivamente* en ridículo: tomó la pregunta por derecho e hizo ver a Pilato que había acertado al entender que él era rey, pese a las apariencias contrarias [37]. Pero le descubrió además que había captado la intención exculpatoria con que pretendía hacerle negar todo estatuto real. No podía, sin embargo, avenirse a este *apaño*, a este *arreglo* forense, *porque para eso había nacido y para eso había venido al mundo, para dar testimonio de la verdad*. Jesús, en una palabra, declina la salvación por la mentira. (Se comprende mejor que nunca que, a partir de aquí, los *mártires* cristianos recibieran este nombre.)

La doble afirmación del prisionero no expresaba por tanto la consistencia de la realeza de Jesús, como se solía creer, sino más bien que no podía, que no debía ocultarla o disimularla en este trance crítico; pues, supuesto que su generación divina le había constituido en testigo pasivo de la verdad, su venida al mundo le constreñía a proclamarla y, ante todo, como garantía y fundamento de ella, a dejar bien sentado que él era el mesías prometido, el rey de Israel [38]. Es ésta, por consiguiente, *la ver-*

---

[36] E. Cothenet lo ha resumido así (haciéndose eco de Leroy; cf. al final de esta nota): "l'auditeur s'imagine avoir compris et pose une question ironique, faisant ressortir l'apparente absurdité de la parole de Jésus" (M. E. Boismard / E. Cothenet, *La tradition johannique. Introduction critique au NT* IV, sous la direc. de A. George et P. Grelot [Paris 1977] 130). Cf. J. H. Bernard, *Gospel acc. to St John* I (Edinburgh 1928] CXIs; H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (Bonn 1968).

[37] La respuesta de Jesús a Pilato equivale más o menos a nuestro, en cierto modo resignado: *Así es*; sobreentendiéndose: *¡Qué lo vamos a hacer!*, es decir, *aunque a ti no te agrade*. Seguramente, D. R. Catchpole acierta *grosso modo* cuando, aunque limitándose a Mt 26,64 y Lc 23,3, concluye que la respuesta de Jesús es: "affirmative in content, and reluctant or circumlocutory in formulation" ("The Answer of Jesus to Caiaphas (Mat. XXVI. 64)": *NTS* 17 (1970-71) 226. El valor exacto de la reticencia o restricción depende de la índole de cada caso. Cf. Mt 26,25, donde Jesús viene a decirle a Judas: *Así es, por más que tú quieras disimularlo ahora*. Cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 740.

[38] Cf. Lc 23,2. A. Jaubert recalca: "*Le thème royal* [...] il est présent de trois

dad forense que no puede omitir ahora, pues eludir la confesión paladina de su mesianidad religiosa habría equivalido a desautorizar la autenticidad de su voz: *quienes son de la verdad, escuchan mi voz*[39].

Así pues, el concepto de verdad adquiere en la respuesta de Jesús tres sentidos escalonados que se distinguen sin dificultad. Uno muy actual y obvio, que envuelve a los otros dos, y se refiere directamente a la situación dialéctica creada por la pregunta antifrástica de Pilato: Jesús no debe, no puede ocultar la *verdad*, a saber: que es mesías-rey[40]. Otro sentido, el más nítido de todos, y medular en la réplica, es el que engloba toda la actividad mesiánica: para eso ha venido al mundo, para revelar *la verdad*[41]; y por eso, insistamos, no puede ahora callar que es rey, aunque le vaya en ello la vida. De ahí, que se le pueda considerar *rey de la verdad*, porque, por no disimularla, se expone a morir. Por último, un tercer radical sentido, soporte misterioso de los otros dos, es el haber sido engendrado para atestiguar *la verdad*. Todavía hay un cuarto sentido de *verdad*, derivado y concomitante[42]: el que es de *la verdad* escucha a Jesús[43]. Pero la alambicada respuesta de Jesús causó en Pilato un gran

manières: la royauté de César, la royauté selon les juifs, la royauté de Jésus. Ces trois ' royautés ' s'entremêlent jusqu'à la fin de la scène [...] Jésus n'est roi ni selon les juifs ni selon César" ("La comparution devant Pilate selon Jean": *FoiVie* 73/3 [1974] 9).

[39] "L'homme qui ' est de la vérité ' , c'est celui qui se laisse ainsi ' attirer ' par elle et donc par Jésus; cet homme se montre entièrement docile envers Jésus, il ' écoute sa voix ' " (De la Potterie, *Verité* II, 628). Cf. nota 43.

[40] "Even there he is *king* only in the sense that the Davidic Messiah became the Servant, and so accumulated obligations to testify to the reliability of JHWH's promise to redeem mankind (Jn 8,32-36) from sin and death" (Derrett, "King", 197). Cf. notas 27 y 28.

[41] "Le mot ἀλήθεια désigne bien la révélation como telle: il a donc un sens plus fonctionel que substantiel; d'autre part, cette révélation ne se réduit pas simplement à des paroles et à une doctrine, ni même aux oeuvres de Jésus: sa doctrine et ses oeuvres conduisent à la révélation de ce qu'il est lui-même; dès lors la verité en vient à designer en fait *la révélation du mystère de Jésus* [...] l'explication, en dernière analyse, est donc à chercher dans le mystère même de l'Incarnation" (De la Potterie, *Verité*, 105).

[42] O. Cullmann observó una multiplicidad de sentidos parecida a propósito del resucitar de Lázaro ("Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums": *ThZ* 4 [1948] 369s.). Se diría que el evangelista sellaba con su inconfundible *doble sentido* los pasajes capitales.

[43] Así de la Potterie: "dans la formule ' quiconque est de *la vérité* ' , il doit s'agir de la même ' vérité ' que dans la proposition précédente, ' rendre témoignage à la vérité [...] Tout se tient dans cette réponse de Jésus: il témoigne pour la vérite; si quelqu'un

desconcierto; y no tanto por sus inquietantes alusiones a una identidad personal arcana y anclada en la verdad como por el gesto imprevisible de no querer faltar a ella, de no querer orillar procesalmente su ambigua, inconcreta realeza. Por eso, la pregunta del juez: *¿Qué es la verdad?* denota más asombro que aturdimiento. Éste es escaso, porque, pese a las pocas facilidades que ofrecía el procesado, Pilato comunicó a los judíos que no encontraba culpa en él (v. 38). Pero el asombro es indescriptible, porque no le cabe en la cabeza que aquel hombre no se haya dejado ayudar como él proponía, empecinándose así en un riesgo mortal.

La pregunta por *la verdad*, noción que es dicha por segunda vez de un modo derivado, suena en los labios de Pilato más o menos así: por importante que sea la verdad a la que te debes, ¿cómo no ves que en este momento tienes que dejarla a un lado para asegurar tu vida? Pero en la perspectiva del evangelista la pregunta celebérrima del romano se puede responder casi con una sola palabra: *Jesús*[44]. Al fin y al cabo, la pregunta de Pilato, dejando al margen su carga subjetiva, había sido adecuadamente satisfecha ya antes con cuanto dijo el procesado. Suponer que el intrépido funcionario romano pudo adoptar una actitud filosófica o que el evangelista hubiera querido prestársela, está fuera de lugar[45]. No se puede, en cambio, dudar de que con su incomprensión Pilato se alista entre los que no son de la verdad y de que esta intención teológica ha sido querida desde luego por el sutil autor.

III. ELABORACIÓN JOANEA Y VERDAD HISTÓRICA

El pasaje es tan manifiestamente joaneo que no hay necesidad de demostrarlo aquí. Es más interesante escrutar los rasgos históricos que se

' est ' de cette même vérité, il est normal qu'il écoute la voix de Jésus, puisque cette voix proclame la vérité" (*Vérité* II, 628).

[44] Cf. notas 39 y 43.

[45] No todos los exegetas, por fortuna, caen en la tentación de especular por la vía intelectual. Así por ejemplo, E. C. Hoskyns vislumbra hasta donde es posible, dada la exégesis vigente del conjunto, el cariz real de lo que pudo pensar Pilato: "All this is, however, beyond Pilate's comprehension; and when he asks *What is truth?* there is nothing more to be said. Yet Pilate is neither indifferent nor sceptical, but simply incapable of apprehending since he is not of the Truth" (*The Fourth Gospel* [London 1947] 521).

esconden detrás del concentrado designio teológico. En primer lugar, si Pilato quería ante todo que Jesús depusiese toda ambición real, es natural que resolviese interrogarlo aparte, a solas [46]. En segundo lugar, si el uso de γεννάω denotaba generación divina, y ello revela un lenguaje exclusivo de los autores del Nuevo Testamento, es menester pensar, con todo, que Pilato debió interesarse por la identidad del procesado y que éste hubo de darle a entender sin ambages que tras su apacible apariencia humana latía una relación íntima y misteriosa con Dios. Pero Pilato, obsesionado con arrancar del interesado un *no* de realeza, debió de prestar menor atención a estos motivos ocultos de su personalidad. Se comprende, sin embargo, que existieron, porque cuando luego los acusadores exclaman que Jesús se hacía *hijo de Dios*, Pilato *temió más* (19,7s); es decir, puso en relación lo que había oído al procesado en secreto, y que entonces le había inquietado poco, con lo que ahora le imputaban sus adversarios [47]. En tercer lugar, la ruda transición entre el *Tú dices* de Jesús a Pilato y la inmediata palabra del juez a los denunciantes: *No encuentro delito en este hombre*, según Lc 23,3s, postula un intermedio como el ofrecido por Juan. De todos modos, con explicación o sin ella, la sustancia procesal no cambia: Jesús rechaza en ambas versiones ser rey en sentido obvio, y por eso Pilato no lo reconoce como pretendiente peligroso *y no encuentra delito en él* (Lc 23,4; Jn 18,38).

---

[46] Las observaciones de A. N. Sherwin-White hacen mucho al caso: "The technical pattern of *cognitio* before the emperor, whether administrative or judicial, whether *pro tribunali* or *in cubiculo*, did not differ from that of provincial governors [...] the trial of Christ is a *cognitio extra ordinem*, where the judge is free to proceed as he likes" (*Roman Society and Roman Law in the New Testament* [Oxford 1963] 20 y 35).

[47] Cf. *supra* y nota 4.

LENGUA ORIGINAL DE QOHÉLET

JOSÉ VÍLCHEZ
Facultad de Teología
Granada

Nadie ha puesto jamás en duda que el TH de Qoh sea el canónico; por el contrario, se afirma con toda razón que Qoh es uno de los libros del AT en hebreo cuyo texto se ha conservado mejor[1]. Lo que ahora nos preocupa es la discusión que ha surgido a partir del estudio del Qoh que conocemos por el TM, más exactamente, a partir de su hebreo como lengua: ¿es original este hebreo o es la versión al hebreo de un supuesto original arameo? Las razones por las que se ha llegado a formular esta pregunta constituyen el núcleo principal de este estudio, así como las respuestas afirmativas, negativas o dubitativas que los autores han ido dando, y sus argumentos.

I. EL HEBREO DE QOH ES DE TRANSICIÓN

No es posible clasificar el hebreo de Qoh como *singular* en contraposición a los muchos escritos en hebreo bíblico y extrabíblico que han llegado hasta nosotros y que se suponen pertenecientes a la misma época helenística. A lo más podemos hablar de *características* del hebreo de Qoh, que también se encuentran en otros libros más o menos contemporá-

[1] Cf. F. Piotti, "La lingua dell'Ecclesiaste e lo sviluppo dell'Ebraico": *BibOr* 15 (1973) 185.

neos [2]. Por el análisis de estas características podemos hacer las siguientes afirmaciones:

1. *Estamos lejos del hebreo clásico*

La prosa de Qoh no es ciertamente la de los clásicos hebreos, la de los libros de Sm o de Re, por ejemplo [3]; no hay duda de que la calidad literaria es inferior. Que sea distinta no nos debe extrañar, ya que toda lengua viva cambia con el paso del tiempo, y ya han pasado varios siglos. A medida que la distancia es mayor, la diferencia también es más grande, por lo que se considera natural admitir que Qoh es de época tardía sin que sea necesario aducir más pruebas [4].

La relación del hebreo de Qoh con el de la Misná se suele afirmar en este contexto, bien sea de forma genérica, como hace O. S. Rankin: "El Eclesiastés fue escrito en una forma tardía del hebreo, relacionado con la lengua de la Misná (ca. 200 d.C.)" [5]; bien sea añadiendo algunas descalificaciones en cuanto a la calidad del hebreo, como afirma L. Di Fonzo:

---

[2] Como veremos, la presencia de aramaísmos es una de las notas características, probablemente la principal; sin embargo, no es nota singular o exclusiva de Qoh. Por la presencia de los aramaísmos en muchas obras se ha llegado a afirmar de ellas que fueron escritas originariamente en arameo; A. Sáenz-Badillos escribe: "En el caso de varios libros escritos en la época persa o helenística, no han faltado exegetas que trataran de demostrar que su lengua original fue el arameo, y que fueron traducidos posteriormente al hebreo. Tal opinión ha sido defendida respecto a Jb, Qo, Sir, Da, Est, 1 y 2 Cr, Pr e incluso Ez, aunque nunca de manera totalmente convincente. La misma problemática se encuentra en los escritos pseudoepigráficos de la época helenística o del período hasmoneo o romano" (*Historia de la lengua hebrea* [Sabadell 1988] 124).

[3] A propósito de la prosa de Qoh los juicios de algunos autores son demasiado negativos; E. Podechard la llama "una prosa bastante mala" (*L'Ecclésiaste* [Paris 1912] 137); cf. A. Barucq, "Qohéleth": *DBS* IX (Paris 1979) 617, donde replica que "el epiloguista, según 12,10, tenía mejor opinión del libro de su maestro".

[4] Escribe H.W. Hertzberg: "Que la lengua de Qoh procede de un tiempo tardío hoy es bien común de la investigación y no necesita probarse" ("Der Prediger": *KAT* 17,4/5 [Gütersloh 1963] 28).

[5] O. S. Rankin / G. G. Atkins, *The Book of Ecclesiastes* (Nueva York 1956) col. 12a. D. Lys admite que "de hecho... se debe reconocer que el Eclesiastés es tardío. El hebreo es próximo al de la Mishná" (*L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?* Commentaire de Qoh 1,1 à 4,3 [Paris 1977] 58). Cf. también D. Michel, *Qohelet* (Erträge der Forschung 258; Darmstadt 1988) 46.

la lengua de Qoh "está ciertamente entre el hebreo debilitado y decadente de los escritos postexílicos (s. V-III) y el neohebreo de la Misná y de la escuela (s. I-II d.C.)" [6]. R. Gordis cree que "Kohélet está a medio camino entre el hebreo clásico y la lengua de la Misná, aunque está más cercano de la segunda" [7], "de la que constituye una etapa primitiva" [8].

2. *Características del hebreo de Qoh*

Los autores suelen enumerar una serie de notas lingüísticas, típicas del hebreo de Qoh, comunes al hebreo bíblico tardío, por las cuales Qoh se distingue del hebreo clásico bíblico. El hecho es indiscutible y ha sido el argumento lingüístico de más fuerza utilizado por los autores que empezaron a defender la datación tardía de Qoh o su pertenencia a la época postexílica [9]. A dos grandes capítulos o apartados se pueden reducir todas estas características: a las formas tardías del hebreo y al influjo considerable del arameo. Existen estudios muy detallados de ambos apartados,

[6] *Ecclesiaste* (Roma-Torino 1967) 25. Poco antes ha hablado de "una lengua hebrea tardía, como la de los libros sagrados más recientes o sus secciones postexílicas (...) y además una lengua deteriorada y decadente, con usos morfológicos y sintácticos, neologismos y variaciones semánticas más propios del hebreo mísnico (s. II d.C.) o protomísnico y del arameo" (pág. 20; cf. también págs. 26s).

[7] *Koheleth - The Man and His World* (New York ^{4}1978) 60.

[8] R. Gordis, "Was Koheleth a Phoenician?": *JBL* 74 (1955) 103. Según K. Galling: "Sobre la lengua del Ecl hay unanimidad en que presenta la fase más reciente del hebreo bíblico y señala el paso al hebreo de la Misná" (*Der Prediger*. Die Fünf Megilloth [HAT 18; Tubinga ^{2}1969] 74). Después de él, A. Barucq ha escrito que "guste o no guste, se ha tenido la preocupación de asignar a esta lengua un lugar en la evolución que el hebreo ha conocido desde la época clásica de los profetas a la del hebreo mísnico" (*Qohéleth* [cf. nota 3], col. 617); y J.L. Crenshaw: "Este lenguaje especial [el de Qoh] señala un estadio de transición entre el hebreo clásico y el hebreo de la Misná" (*Ecclesiastes* [London 1988] 31). Sin embargo, F. Piotti es una voz discordante en este coro, pues afirma que "no nos parece, como quiere Gordis, que el hebreo de Qoh represente un estadio intermedio entre el hebreo bíblico y el mísnico o rabínico. En realidad el punto de partida no creemos que sea el hebreo bíblico, sino el popular, y el de llegada no el hebreo mísnico de la escuela o de la literatura, sino, con bastante probabilidad, el hablado" (*La lingua* [cf. nota 1] 193). Más adelante matizaremos más la sentencia de F. Piotti.

[9] Cf. F. Delitzsch, *Commentary on the Songs and Ecclesiastes* (Michigan ^{R}1978) 190-201.

realizados por autores de toda solvencia. Nosotros nos limitamos a mencionar las principales características sin pretender ser exhaustivos, remitiendo al lector a una bibliografía más completa.

- Empleo de nombres terminados en וֹן y וּת, abstractos, raros en el AT, pero de uso frecuente en el hebreo posterior rabínico[10].

- Nombres con marchamo inequívocamente arameo[11].

- Sobre el uso del artículo anota A. Sáenz-Badillos: "Al igual que en otros libros tardíos, el artículo no se elide tras una partícula: כהחכם (Qo 8,1)"[12].

- El pronombre personal en primera persona es siempre אני, acomodándose una vez más a la evolución general de la lengua[13].

- El pronombre demostrativo femenino en Qoh es siempre זה (cf. Qoh 2,2.24; 5,15.18; 7,29; 9,13), nunca el habitual זאת[14].

- "Resultan peculiares sus partículas עדן (4,3), עדנה (4,2), con una tendencia a la composición -elidiendo algunas consonantes intermedias- muy ajena al carácter de H[ebreo]B[íblico], pero bien conocida en H[ebreo] R[abínico]; lo mismo hay que decir de la acumulación de partículas: בשׁכבר (2,16)"[15].

---

[10] *Terminados en* וֹן: יתרון (Qoh 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10.11), רעיון (Qoh 1,17; 2,22; 4,16), כשׁרון (Qoh 2,21; 4,4; 5,10), חשׁבון (Qoh 7,25.27; 9,10), חסרון (Qoh 1,15), שׁלטון (Qoh 8,4.8), זכרון (Qoh 1,11; 2,16).

Terminados en וּת: רעות (Qoh 1,14), שׂכלות (Qoh 1,17), סכלות (Qoh 2,3), הוללות (Qoh 10,13) [alternativa: הוללוֹת (Qoh 1,17)], שׁפלות (Qoh 10,18). Cf. S. J. du Plessis, "Aspects of Morphological Pecualiarities of the Language of Qoheleth", en *De Fructu Oris Sui* (Essays in Honour of Adrianus Van Selms; Leiden 1971) 164-168; L. Díez Merino, *Targum de Qohelet* (Madrid 1987) 184; A. Sáenz-Badillos, *Historia* (cf. nota 2) 130.

[11] הבל (Qoh 1,2; etc.), כבר (Qoh 1,10; 2,16; 3,15; 4,2; 6,10; 9,6.7), זמן (Qoh 3,1), קרב (Qoh 9,18), עבדיהם (Qoh 9,1), כל־עמת שׁ (Qoh 5,15). Cf. S.J. du Plessis, *Aspects* (cf. nota 10) 169-170; L. Díez Merino, *Targum* (cf. nota 10) 184.

[12] *Historia* (cf. nota 10) 131; cf. S.J. du Plessis, *Aspects* (cf. nota 2) 172s.

[13] Cf. S. J. du Plessis, *Aspects* (cf. nota 10) 173; L. Díez Merino, *Targum* (cf. nota 10) 185.

[14] Según Díez Merino: "El uso morfológico del pronombre demostrativo en Qoh corresponde a la forma aramea *zô*, que se usa normalmente" (*Targum* [cf. nota 10] 186).

[15] A. Sáenz-Badillos, *Historia* (cf. nota 2) 131; cf. S. J. du Plessis, *Aspects* (cf. nota 10) 175; L. Díez Merino, *Targum* (cf. nota 10) 186.

- El relativo אשר aparece en Qoh 89 veces, mientras que la forma abreviada ש 67 veces. De esta manera también se advierte que Qoh sigue la corriente común en la evolución de la lengua hebrea. Como nos dice S. J. du Plessis: Qoh "está a medio camino entre los otros libros del AT y la Misná" [16].

- En cuanto al uso de los verbos, también Qoh se parece a los escritores y poetas tardíos, confundiendo los verbos lamed-he con los lamed-alef [17].

- Como conclusión y complemento de lo dicho en este apartado, valgan las palabras de A. Sáenz-Badillos: "Puede decirse que en la lengua de Qo se entremezclan deliberadamente el H[ebreo]B[íblico] y el H[ebreo] R[abínico], con posible predominio de este último. Se evitan los tiempos verbales con ו consecutivo, y se introduce el uso tardío del participio en el área temporal de presente (negándolo con אן). No es raro que se entremezclen usos de una y otra etapa de la lengua, como en el empleo del demostrativo, o del relativo. A veces se trata de dar un tinte de HB a expresiones típicas de HR... Otras veces, es HR el que se impone claramente: ויתר שהיה (12,9) no tiene paralelos en HB" [18].

II. ¿ES ORIGINAL EL HEBREO DE QOH?

Como acabamos de ver, son tantas las particularidades del hebreo de Qoh que se puede considerar justificada la pregunta de si la lengua origi-

[16] *Aspects* (cf. nota 10) 177. L. Díez Merino sigue al pie de la letra a S. J. du Plessis en *Targum* (cf. nota 10) 187. Cf. A. Sáenz-Badillos, *Historia* (cf. nota 2) 131, y todos los autores en general.

[17] Cf. S. J. du Plessis, *Aspects* (cf. nota 10) 177-179; L. Díez Merino, *Targum* (cf. nota 10) 187s; A. Sáenz-Badillos, *Historia* (cf. nota 2) 131.

[18] *Historia* (cf. nota 2) 131; cf. también Ch. Rabin, "Hebrew and Aramaic in the First Century", en *The Jewish People* II (Assen-Amsterdam 1976) 1020s. Para el influjo del arameo en Qoh véase el estudio exhaustivo de M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen...* (BZAW 96; Berlin 1966), espec. 139ss; además J. Lévêque, "La Sagesse en échec: Job et Qohelet", en *Job et son Dieu* (Paris 1970) 654s (que se apoya en O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* [Freiburg 1964] 22-29); K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen 1984) 49 nota 1; L. Díez Merino, *Targum* (cf. nota 10) 64-65.

nal de Qoh era el hebreo o no. De hecho ha habido autores que han respondido negativamente.

1. *La lengua original de Qoh es el arameo*

Se suele reseñar como nota curiosa la sentencia de D. S. Margoliouth (1903) de que el modelo de Qoh estaba escrito en una lengua indogermánica[19]. Naturalmente esta opinión extraña no ha tenido ninguna aceptación. Sin embargo, F.C. Burkitt se preguntaba en 1921: "¿Es el Eclesiastés una versión?" [20], y respondía afirmativamente, "bien que con mucha reserva y dándolo no más que como hipótesis plausible", "de un original arameo" [21].

Desde 1945, algunos autores han pasado de las prudentes reservas a la decidida defensa del arameo como lengua original de Qoh. Tres son los autores principales al frente de esta cruzada: F. Zimmermann, C.C. Torrey y H.L. Ginsberg[22]. Sin embargo, la mayoría de los especialistas ha refutado sus argumentos o los ha matizado. De todos ellos, el principal es, sin duda, R. Gordis, que desde el principio entabló una lucha dialéctica sin concesiones[23]. Ultimamente, M. V. Fox (1989) ha manifestado sus simpatías por las tesis de Zimmermann y de Ginsberg, aunque confiesa que no las ha tenido en cuenta a la hora de comentar el texto[24], y L. Díez Merino permanece indeciso, pues escribe: "Continúa, pues, como

---

[19] Cf. *Jewish Encyclopaedia*, V 33 (citado por D. Michel, *Qohelet* [cf. nota 5] 48); M. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth": *Bib* 33 (1952) 31; R. Kroeber, *Der Prediger* (Berlin 1963) 43.

[20] *JThSt* 23 (1921) 22-26.

[21] A. Fernández, "¿Es Eclesiastés una versión?": *Bib* 3 (1922) 45; cf. M. Dahood, *Canaanite-Phoenician* (cf. nota 19) 31; R. Kroeber, *Der Prediger* (cf. nota 19) 43; D. Michel, *Qohelet* (cf. nota 5) 48s.

[22] Cf. F. Zimmermann, "The Aramaic Provenance of Qohelet": *JQR NS* 36 (1945/46) 17-45; "The Question of Hebrew in Qohelet": *JQR* 40 (1949) 79-102; C. C. Torrey, "The Question of the Original Language of Qohelet": *JQR* 39 (1948) 151-160; H. L. Ginsberg, *Studies in Kohelet* (New York 1950).

[23] Véase especialmente su artículo "Koheleth - Hebrew or Aramaic?": *JBL* 71 (1952) 93-109, y el comentario *Koheleth - The Man* (New York [4]1978) 60, 374s.

[24] Cf. M. V. Fox, *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield 1989) 155.

debatido el problema de la lengua original del Qoh bíblico"[25]; sin embargo, no lo era para A. Fernández, que ya en 1922 rechazaba así la hipótesis de F.C. Burkitt: "Por de pronto parécenos muy poco verosímil una versión del Eclesiastés hecha del supuesto original arameo al hebreo. La lengua aramea era en los tiempos a que se refiere el profesor Burkitt generalmente conocida y hablada del pueblo. Un libro que todo el mundo podía leer, ¿qué interés había en trasladarlo al hebreo? ¿En gracia de quién se hacía la versión? No del pueblo, que no entendía o entendía poco la lengua hebrea; ni tampoco de los sabios, que entendían perfectamente y hablaban como los demás el arameo"[26].

2. *La lengua original de Qoh es el hebreo*

Esta es la sentencia comúnmente mantenida hoy día por los autores más críticos. No se desconocen los argumentos que esgrimen los que defienden la originalidad del arameo: fundamentalmente la abundancia de aramaísmos. R. Gordis llega a afirmar: "Es casi imposible probar que un libro *no* es una traduccción, especialmente cuando las dos lenguas son tan cercanas como el arameo y el hebreo postexílico. Sin embargo, creemos que se han aducido en contra de la hipótesis-versión argumentos convincentes..."[27]. Pero si se da casi unanimidad al afirmar que la lengua original de Qoh es el hebreo, la diversidad es casi absoluta en los matices que añade cada autor[28].

En este aspecto, la sentencia más llamativa y digna de ser reseñada es la que defiende M. Dahood: "*El libro del Eclesiastés fue compuesto originalmente por un autor que escribió en hebreo, pero empleó la ortografía fenicia, cuya composición muestra un fuerte influjo literario cananeo-fenicio*. El término 'literario' pretende incluir las fases morfológica,

---

[25] *Targum* (cf. nota 10) 66.

[26] *¿Es Eclesiastés...* (cf. nota 21) 45s. Un resumen de toda esta polémica puede verse en D. Michel, *Qohelet* (cf. nota 5) 48-51, y una valoración de los argumentos de F. Zimmermann en Ch. L. Whitley, *Kohelet. His Language and Thought* (BZAW 148; Berlin 1979) 106-110.

[27] "Koheleth - Hebrew or Aramaic?": *JBL* 71 (1952) 109.

[28] Cf. A. Lauha, *Kohelet* (BKAT 19; Neukirchen-Vluyn 1978) 7-8.

sintáctica y lexical del estilo del autor" [29]. Por esta razón M. Dahood presupone que el autor residió largo tiempo en Fenicia o compuso el libro en Fenicia. Probablemente sería un judío del norte de Palestina, no de Judea [30]. R. Gordis reconoce la valiosa aportación de M. Dahood, ya que confirma que Qoh fue escrito en hebreo y descubre paralelos entre el fenicio y el hebreo, pero "no descubrimos prueba del *influjo* específico del fenicio en la ortografía, morfología y sintaxis de Kohélet. Sin embargo, en el libro no hay ninguna alusión importante, histórica o social, que sugiera que Kohélet era un residente de Fenicia" [31].

3. *El autor de Qoh es bilingüe*

Si el autor de Qoh escribe en hebreo, como hemos defendido, es manifiesto que domina esta lengua [32]. Pero a este propósito surgen algunas preguntas: ¿El hebreo de Qoh es aún lengua viva en su tiempo o ya es una lengua muerta? ¿Qué relación tiene esta lengua con el Hebreo Bíblico y con el Hebreo Rabínico? ¿Hasta qué grado conocía también el autor de Qoh el arameo? ¿Lo hablaba? ¿Era, pues, bilingüe el autor de Qoh?

En parte ya hemos respondido en el apartado I; intentaremos precisar todavía más y responder a todo lo demás.

Ante todo debemos constatar un hecho: se acepta por todos los autores como probado que en tiempos de Qohélet el arameo era una lengua conocida y hablada en Palestina con sus matices locales. Aun aquellos que

---

[29] *Canaanite-Phoenician* (cf. nota 19) 32.

[30] Cf. *Canaanite-Phoenician* (cf. nota 19) 32, 34; del mismo M. Dahood "The Phoenician Background of Qoheleth": *Bib* 47 (1966) 264s, 279s. La tesis de M. Dahood sólo ha sido defendida seriamente por C. H. Gordon y F. W. Albright, cf. R. Kroeber, *Der Prediger* (cf. nota 21) 46.

[31] R. Gordis, *Was Koheleth* (cf. nota 8) 114. En el mismo sentido cf. también H.L. Ginsberg, "Ecclesiastes": *EncyclJud* 6 (1972) 354; Ch. F. Whitley, *Kohelet* (cf. nota 26) 111-118; D. Michel, *Qohelet* (cf. nota 5) 58.

[32] Aunque sea con las limitaciones que ponen algunos, como por ejemplo Schlatter: "Según Adolf Schlatter, la lengua de Kohélet ' por su obscuridad y pesadez prueba que el autor ya no habla hebreo, sino que solamente lo leía y escribía ' " (O. S. Rankin, *The Book* [cf. nota 5] col. 13a).

defienden a ultranza que el hebreo era la lengua común en Judea, no niegan que también allí se hablase el arameo [33].

El destierro babilónico va a ser de capital importancia para la lengua de los judíos, como claramente se refleja en Qoh a juicio de los expertos. Los judíos que van al destierro se ven obligados a aprender y a hablar el arameo, aunque como autodefensa conservan viva su lengua. Ciro impone en su imperio, como lengua diplomática y franca, el arameo [34], signo evidente de que era la lengua más extendida y entendida en todo el Medio y Próximo Oriente. No es aventurado creer que muchos judíos probablemente ya lo conocían.

Por otro lado, los judíos que quedaron en Judea, "gente pobre que no tenía nada" (Jr 39,10), "de la clase baja..., como viñadores y hortelanos" (2 Re 25,12; cf. Jr 52,16) [35] y que hasta entonces hablaban el hebreo, abandonados a su suerte, bajo el representante de Babilonia, sufrieron el influjo religioso, social y cultural de la región occidental costera, la provincia de Asdod [36]. Pronto se resintió la lengua, y testimonio de ello lo tenemos en Neh 13,23-24: "Por entonces advertí también que algunos judíos se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdodeo u otras lenguas extranjeras, pero no sabían hablar hebreo".

A la vuelta de los exiliados, ya bajo Ciro (538 a.C.), Judea es testigo de un nuevo fenómeno lingüístico, interpretado por los autores de manera muy diversa. En realidad, la situación de los judíos, en cuanto a la lengua hablada y escrita, durante el período de la dominación persa es bastante confusa. La sentencia dominante entre los autores hasta hace muy poco tiempo tiene en cuenta el hecho del bilingüismo en Judea durante la época persa, sobre todo en las capas media y alta de la sociedad judía. Lo que

[33] M. H. Segal, hablando del tiempo después del destierro babilónico, afirma que "los judíos nativos [de Jerusalén] se convirtieron en bilingües, que usaban el arameo y el hebreo mísnico indiscriminadamente" (*A Grammar of Mishnaic Hebrew* [Oxford 1927] 14); un poco antes ha dicho: "El arameo lo entendían y lo usaban por escrito, pero sólo ocasionalmente" (pág. 13).

[34] Cf. Ch. Rabin, *Hebrew* (cf. nota 18) 1025s.

[35] Otros de la clase alta, que no habían sido llevados a Babilonia, se rebelaron contra Godolías y su séquito y, después de asesinarlos, huyeron a Egipto (cf. 2 Re 25,26), y consigo se llevaron también al profeta Jeremías (cf. Jr 43,4-7).

[36] Cf. F. Piotti, *La lingua* (cf. nota 1) 194.

parece imposible es determinar cuál de las dos lenguas: el hebreo o el arameo, era de hecho la lengua dominante[37].

J. Steinmann escribía en 1955: "El gran número de aramaísmos en la lengua de Qoh prueba que se trata de un autor que usa el arameo en la vida ordinaria y escribe en una lengua muerta"[38]. R. Gordis matiza mejor al afirmar que "Kohélet fue escrito en hebreo por un escritor que, como todos sus contemporáneos, conocía el arameo y probablemente lo usaba libremente en la vida diaria"[39]. Él mismo opina que para Qohélet el "medium literario era el hebreo del segundo Templo de Palestina en una forma que comenzaba a aproximarse al hebreo de la Misná"[40]. A R. Gordis lo ha seguido durante un par de décadas la mayoría de los autores[41]. Ultimamente se ha manifestado en este sentido Kl. Beyer: "El hebreo no se habló más en Palestina desde el 400 a.C."[42].

Sin embargo, entre los especialistas ha surgido una nueva corriente interpretativa. Los judíos que vuelven a la patria hablan un hebreo más puro que el de los residentes en Judea[43]. En la práctica surge una lengua hebrea popular que cada vez se va alejando más del hebreo preexílico. A. Sáenz-Badillos refleja así esta última sentencia: "La comunidad judía de la época persa atraviesa por una situación de multilingüismo, consecuencia

[37] Es necesario tener en cuenta también el equívoco que se produce al tratar del hebreo que se habla, pues lengua hablada no es lo mismo que lengua viva. Puede darse el caso de *hablar* una lengua que ya *no es viva*, como sucedía o puede suceder con el *latín* a partir de la Edad Media.

[38] *Ainsi parlait Qohèlèt* (Lire la Bible 38; Paris 1955) 13.

[39] *Koheleth - The Man* (cf. nota 7) 61.

[40] *Ibídem*, 62.

[41] O. S. Rankin afirma: "La opinión según la cual el libro fue escrito en hebreo por un escritor que usaba libremente el arameo en la vida diaria, responde a la situación literaria con la que el Eclesiastés se nos presenta" (*The Book* [cf. nota 5] col. 14a). K. Galling por su parte escribe: "Q probablemente ha vivido al comienzo del siglo 3° [a.C.]. Por entonces la lengua corriente en Palestina ya no era el hebreo, sino el arameo, por lo que no se puede reprochar la tesis de D. S. Margoliouth (Exp. VII.5 [1908] 120) de que 'Q. ha pensado en arameo y ha escrito en hebreo' " (*Der Prediger* [cf. nota 8] 74s); cf. también H. W. Hertzberg, *Der Prediger* (cf. nota 4) 28s.

[42] *Die aramäischen Texte* (cf. nota 18) 58. Él mismo había dicho un poco antes: "El hebreo del norte se habló en Palestina hasta cerca del 500 a.C., el hebreo del sur aproximadamente hasta el 400 a.C." (pág. 49 nota 1).

[43] Cf. F. Piotti, *La Lingua* (cf. nota 1) 194s; "Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclesiaste": *BibOr* 19 (1977) 56.

de las circunstancias históricas y políticas en las que vive desde el edicto de Ciro hasta la conquista de Alejandro Magno (538-332 a.C.). Se generaliza el uso del arameo para la comunidad con el exterior y para ciertos géneros literarios, aunque al mismo tiempo se utiliza una forma tardía de hebreo bíblico (HBT) para no pocas composiciones literarias que continúan el estilo de los antiguos libros sagrados, y muy probablemente en el S. al menos, el pueblo sigue hablando una lengua hebrea coloquial que cuando siglos más tarde se recoja por escrito recibirá el nombre de hebreo rabínico (HR)" [44].

En cuanto a esta "lengua hebrea coloquial", poco sabemos de ella. Algunos autores la llaman ya desde su inicio "hebreo mísnico". Así M.H. Segal dice en su Gramática: "Lejos de ser una jerga artificial escolar, el hebreo mísnico es esencialmente un dialecto popular y coloquial" [45], y L. Moraldi escribe a propósito del *Rollo de cobre* (3Q15): "Hay que notar que el texto está en la lengua hebrea popular, hablada por los hebreos de Judea y del valle del Jordán prácticamente desde la época persa hasta la segunda guerra judía (132-135 d.C.), es decir, en el llamado hebreo mísnico, cuyos inicios están atestiguados por libros bíblicos (como el *Eclesiastés* o *Qohélet*, el *Cantar de los Cantares*, las *Lamentaciones*, el *Eclesiástico* o *Sirácida*) y el término por la *Misná* y por los escritos talmúdicos" [46].

F. Piotti nos advierte que "la lengua de Qoh nos parece sustancialmente el hebreo, pero un hebreo "sui generis", que ha sufrido un influjo nor-occidental y, en menor medida o quizás igual, un influjo arameo" [47]. Pero determina enseguida este hebreo "sui generis", identificándolo con la lengua que se habla: "Qoh pone por escrito una lengua popular, empleada esencialmente en el habla, no codificada por reglas bien determina-

---

[44] *Historia* (cf. nota 2) 121-122.

[45] *A Grammar* (cf. nota 33) 6. A. Díez Macho también lo afirma: "A la luz de la documentación que hoy poseemos es más congruente admitir que después del destierro de Babilonia los judíos hablaron hebreo (míshnico)" (*La lengua hablada por Jesucristo* [Madrid 1976] 61). En el mismo sentido se ha manifestado últimamente M. O. Wise (cf. "A Calque from Aramaic in Qoheleth 6:12, 7:12 and 8:13": *JBL* 109 [1990] 250, nota 8).

[46] *I Manoscritti di Qumrān* (Torino 1971) 709.

[47] *La Lingua* (cf. nota 1) 188.

das: este proceso conlleva necesariamente incertidumbre y fluctuación en el uso de las frases" [48].

Como último testimonio en favor del hebreo popular hablado citamos de nuevo a A. Sáenz-Badillos: "A lo largo de medio milenio, se emplea el HBT [Hebreo Bíblico Tardío] para los últimos libros que pasarán a formar parte del canon bíblico, para la mayoría de los deuterocanónicos, algunas obras apocalípticas y pseudoepigráficas, y para los escritos de Qumrán... Pero hay diferencias muy sensibles en la lengua y el estilo en que se redactan los distintos libros. Mientras que en algunos el intento de reproducir fielmente la lengua bíblica es predominante, en otros podemos descubrir una huella sensible de la lengua hebrea coloquial que más tarde se llamará HR [Hebreo Rabínico]. En la mayoría de las obras, sin embargo, el peso específico del arameo constituye el rasgo más destacado" [49]. Todo lo cual se verifica en el libro de Qoh.

[48] *Ibídem*, 193; ver también pág. 195. F. Piotti vuelve sobre el mismo tema en 1977 y casi repite las mismas palabras: "Qohélet probablemente se sirvió de esta lengua popular hablada para escribir su libro; de aquí la incertidumbre y fluctuación que quizás no se daría si el autor se hubiera servido del hebreo literario, el cual tenía a sus espaldas una larga tradición escrita. ... Como conclusión, me parece que la lengua del *Eclesiastés...* debe ser considerada testimonio de aquel hebreo popular que vivió y se desarrolló autónomamente junto al hebreo literario y al judaico hablado [el hebreo hablado por los judíos que vinieron del exilio, hebreo más puro que el hablado por los que permanecieron en Judea] y que, en el período de ausencia de los judíos exiliados, asimiló con abundancia elementos de procedencia nord-occidental" ("Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclesiaste": *BibOr* 19 [1977] 56); cf. también "Osservazioni su alcuni problemi esegetici nell libro dell'Ecclesiaste: Studio I": *BibOr* 20 (1978) 169.

[49] *Historia* (cf. nota 1) 122-123.

PUBLICACIONES DEL PROF. MUÑOZ IGLESIAS

LIBROS

1. *Fray Luis de León, teólogo.* Su personalidad teológica y su actuación en los preludios de las Controversias "De Auxiliis" (Madrid, Instituto "Francisco Suárez" del CSIC, 1950) XXIV + 284 pp. — Tesis para el doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, defendida el 19 de julio de 1947.

2. *Doctrina Pontificia.* I: *Documentos bíblicos* (Madrid, BAC, 1955) XXX + 705 pp. — Texto bilingüe de los documentos del Magisterio sobre la Sagrada Escritura, precedido de 150 pp. de historia de las controversias que los motivaron.

3. *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento* (Madrid, Taurus, 1965) 477 pp.

4. *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia* (Madrid, Casa de la Biblia, 1968) 167 pp.

5. *Hechos de los Apóstoles* (versión y notas) para la Biblia de la Editorial Herder (Barcelona, Herder, 1968) pp. 148-186.

6. *La Biblia al día* (Madrid, Casa de la Biblia, 1969) 383 pp.

7. *El Evangelio de María* (Madrid, Ed. Palabra, 1973; ^{9}1991) 170 pp. — Traducido al italiano (Milano, Ancora, 1991), alemán (EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1991) y portugués (São Paulo, Quadrante, 1991).

8. *El divorcio "Cara y Cruz". Cruz: No al divorcio* (Madrid, Ediciones 99, 1975) 78 pp.

9. *Jesús está aquí* (Madrid, Ed. Palabra, 1979; ^{3}1987) 358 pp.

10. *Por las rutas de San Pablo* (Madrid, Ed. Palabra, 1981; ^{3}1991) 258 pp. — Reproduce el texto de 28 programas emitidos por Televisión Española en 1975-1976.

11. *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según S. Lucas* (Madrid, Instituto "Francisco Suárez" del CSIC, 1983) X + 373 pp. — Segunda edición

como volumen primero de *Los Evangelios de la Infancia* (Madrid, BAC, 1990) XVI + 377 pp.

12. *Los Evangelios de la Infancia*, II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) XII + 321 pp.

13. *Los Evangelios de la Infancia,* III: *Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) XIV + 353 pp.

14. *Los Evangelios de la Infancia,* IV: *Nacimiento e Infancia de Jesús en S. Mateo* (Madrid, BAC, 1990) XVI + 443 pp.

15. *Lo religioso en el Quijote* (Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1989) 352 pp.

16. *José María García Lahiguera: Un carisma - una vida* (Madrid 1991) 190 pp.

OPÚSCULOS

1. *Fundamentos racionales de nuestra fe* (Madrid 1952) 138 pp.

2. *Al servicio de todas las oficinistas* (Madrid, Comisiones Nacionales de Oficinistas de A. C., 1956) 79 pp.

3. *La Iglesia ante el cine* (Madrid, Centro Español de Estudios Cinematográficos, 1958) 203 pp.

4. *La autoridad como servicio* (Cuadernos BAC 35; Madrid, BAC, 1960) 32 pp.

5. *Dios y el divorcio* (Madrid 1978) 31 pp.

6. *Santa María siempre Virgen* (Madrid 1978) 27 pp.

7. *Bases doctrinales para un ideario de la Adoración Nocturna* (Madrid 1980) 48 pp.

8. *La revelación* (Cuadernos BAC 111; Madrid, BAC, 1987) 32 pp.

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

1942 "Hic est Sanguis Novi Testamenti": *VD* 22 (1942) 74-81.

1944 "Una opinión de Fr. Luis de León sobre la cronología de la Pascua": *EstBibl* 3 (1944) 79-96.

1946 "El Decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI": *EstBibl* 5 (1946) 137-169.

1947 "Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo": *EstBibl* 6 (1947) 307-337.

1948 "Cronología de la muerte del Señor": *Resurrexit* 8 (1948) 76-81.

1949 "La interpretación de pasajes históricos bíblicos y la exégesis patrística": *EstBibl* 8 (1949) 213-237.

— "La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso": *EstBibl* 8 (1949) 441-463.

1950 "Origen de la creencia vulgar en las pretendidas profecías sobre la no restauración política de Israel": *EstBibl* 9 (1950) 403-433.

1952 "Problemática del ' sensus plenior ' ", *XII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto "Francisco Suárez", 1952) 223-259.

1953 "El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario": *EstBibl* 12 (1953) 159-183; publicado también en *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto "Francisco Suárez", 1953) 301-324.

— "Concepto bíblico de κοινωνία", en *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto "Francisco Suárez", 1953) 195-223.

1954 "Géneros literarios en los Evangelios": *EstBibl* 13 (1954) 289-318; publicado también en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona etc., Juan Flors, 1957) 219-244.

1955 "Manuscritos teológicos de Fr. Luis de León": *RET* 15 (1955) 97-100.

1957 "Los Evangelios de la Infancia y la infancia de los héroes": *EstBibl* 16 (1957) 5-36.

— "El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos": *EstBibl* 16 (1957) 329-382.

1958 "El género literario del Evangelio de la Infancia en S. Mateo": *EstBibl* 17 (1958) 243-273; publicado también en *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica II (Paris-Gembloux, Gabalda-Duculot, 1959) 121-149.

1960 "El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica": *EstEcl* 34 (1960) 883-894 (Homenaje al P. Andrés Fernández).

1964 "La colegialidad en el Nuevo Testamento", en *El Colegio Episcopal* I (Madrid, CSIC, 1964) 131-144.

1966 "La condenación profética de la política de pactos y su vigencia para el pueblo del Nuevo Testamento": *EstBib* 25 (1966) 41-73.

1967 "Evangelienkritik", en *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* (Basel-Wien, Herder, 1967) col. 1234-1240.

— "Valores de la Antigua Economía superados en la Nueva": *Concilium* nº 30 (1967) 632-642.

1968 "Las citas bíblicas en la Declaración 'Dignitatis humanae' del Vaticano II": *EstBib* 27 (1968) 105-127.

— "Lucas 1,35b": *EstBib* 27 (1968) 275-299.

1969 "A propósito de Lc 1,34": *EstBib* 28 (1969) 143-149.

1972 "Midrás y Evangelios de la Infancia": *EstEcl* 47 (1972) 331-359 (Homenaje al P. Joaquín Salaverri).

1978 "La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia": *EstBib* 37 (1978) 5-28; 213-241.

1979 "Carismas y comunidad en el Nuevo Testamento": *CiTom* 106 (1979) 623-654; publicado también en *Servidor de la Palabra* (Homenaje al P. Colunga; Salamanca 1979) 287-318.

1982 "Sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación", en *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (Bogotá, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, 1982) 282-306.

1984 "El censo (anterior al) de Quirino", en *Palabra y Vida* (Homenaje al P. José Alonso Díaz; Madrid, Publicaciones de la Pontificia Universidad Comillas, 1984) 159-166.

— "Insertos poéticos en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento", en *Simposio Bíblico Español* (Madrid, Universidad Complutense, 1984) 413-434.

— "El procedimiento literario del anuncio previo en la Biblia": *EstBib* 42 (1984) 21-70.

1984 "El anuncio del ángel y la objeción de María": *EstBib* 42 (1984) 315-362.

1985 "María y la Trinidad en Lucas 1-2": *EstTrin* 19 (1985) 143-161.

1986 " ' Encontraréis un niño envuelto en pañales ' (Lc 2,12)", en *Salvación en la Palabra: Targum-Derash-Berith* (Homenaje al P. Alejandro Díez Macho; Madrid, Cristiandad, 1986) 647-655.

— "Génesis histórico-literaria del Magníficat": *EphMar* 36 (1986) 9-27.

1988 "La fe de María y la fe de Abraham": *Marianum* 50 (1988) 176-192.

— "Derás y Nuevo Testamento. A propósito de un libro reciente": *EstBib* 46 (1988) 303-314.

1989 "Derás en Mateo 1-2", en *In medio Ecclesiae.* Miscel·lanea en homenatje al Prof. Dr. Isidre Gomá i Civit (Barcelona 1989) 111-121. = *RCatT* 14 (1989).

1990 "Tradición y redacción en la Infancia de Jesús según San Mateo": *Marianum* 52 (1990) 228-235.

1991 "Las mujeres en la Genealogía de Jesús según San Mateo, en *III Simposio Bíblico Español* (Valencia-Lisboa 1991) 347-360.

TRABAJOS DE DIVULGACIÓN

1945 "El Nuevo Testamento en la historia. Introducción": *CultBibl* 2 (1945) 60-62.

— "El Nuevo Testamento en la historia: Herodes (I)": *CultBibl* 2 (1945) 87-91.

— "El Nuevo Testamento en la historia: Herodes (II)": *CultBibl* 2 (1945) 155-158.

— "El Nuevo Testamento en la historia: Herodes (III)": *CultBibl* 2 (1945) 187-190.

— "El año de la muerte de Herodes y la fecha del nacimiento del Señor": *CultBibl* 2 (1945) 313-315.

1946 "Herodes y el censo de Quirino": *CultBibl* 3 (1946) 23-30.

— "Herodes y los magos": *CultBibl* 3 (1946) 124-127.

1946 "Inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura": *CultBibl* 3 (1946) 280-282.

— "Actualidad bíblica (VII Semana Bíblica Española)": *CultBibl* 3 (1946) 317-320.

— "La Anunciación de Nuestra Señora", en *Biografías Santas* (marzo 1946).

— "Misterios dolorosos", en *Biografías Santas* (abril 1946) 22-27.

— "San Marcos Evangelista", en *Biografías Santas* (abril 1946) 30-32, 35.

1947 "¿Cabe error en la Biblia?": *CultBibl* 4 (1947) 23-25.

1948 "Movimiento bíblico en España durante el año 1948": *EstBib* 7 (1948) 479-494.

— "La verdad de la Biblia": *CultBibl* 5 (1948) 98-103.

— "¿Que Biblia quieres adquirir?": *CultBibl* 5 (1948) 123-125.

1950 "Movimiento bíblico en España durante el año 1949": *EstBib* 9 (1950) 89-103.

1951 "Movimiento bíblico en España durante el año 1950": *EstBib* 10 (1951) 61-76.

1953 "Crónica de la XIV Semana Bíblica Española": *EstBib* 12 (1953) 397-419.

— "Una nueva publicación periódica de Ciencias Eclesiásticas: *Anthologica Annua": EstBib* 12 (1953) 437-440.

1954 "XV Semana Bíblica Española": *EstBib* 13 (1954) 369-384.

1955 "La ' Vetus Latina Hispana ' ": *EstBib* 14 (1955) 67-71.

— "Homenaje al P. Ubach": *EstBib* 14 (1955) 73-80.

1956 "Jornadas bíblicas universitarias para todo el clero polaco en la Universidad Católica de Lublín": *EstBib* 15 (1956) 448-450.

1958 "Estructura y teología en Lucas I-II": *EstBib* 17 (1958) 101-107.

1959 "La virginidad en las fuentes reveladas", en *La virginidad consagrada* (Madrid, Coculsa, 1960) 11-23.

— "San Marcos", en *Año Cristiano* II (Madrid, BAC, 1959) 172-177.

1961 "La obediencia en el misterio de Cristo: en su persona y en su obra", en *La obediencia religiosa* (Madrid 1961) 11-16.

— "La obediencia como consejo evangélico en las fuentes reveladas", *ibíd.*, 17-23.

— "Un Comentario español a la Sagrada Escritura (el de los Profesores de Salamanca)": *EstBib* 20 (1961) 95-98.

1962 "Venez, adorons-le!": *AssSeig* 3 (1962) 31-44; reeditado bajo el título "Les mages et l'étoile": *AssSeig* 12 (1969) 19-31.

1963 En *Enciclopedia de la Biblia* I (Barcelona, Garriga), los artículos "Acomodado, sentido", col. 132; "Anunciación", col. 564-567; "Apariencias históricas, teoría de las", col. 570-575; "Autenticidad de la Vulgata", col. 935-936; "Benedictus", col. 1117-1118.

1964 En *Enciclopedia de la Biblia* II (Barcelona, Garriga), los artículos "Canon", col. 94-97; "Canon del AT", col. 97-99; "Canon del NT", col. 99-103; "Comisión Bíblica Pontificia", col. 438-440; "Canonicidad", col. 106-107; "Deuterocanónicos", col. 886-887.

— "La más reciente Enciclopedia de la Biblia": *EstBib* 23 (1964) 333-338.

— "El ejemplo de San Pablo en la utilización de los medios más eficaces de difusión": *Misiones Extranjeras* (1964) 312-315.

1965 En *Enciclopedia de la Biblia* V (Barcelona, Garriga), el artículo "Protocanónicos", col. 1311.

1967 "Crónica de la XXVII Semana Bíblica Española": *EstBib* 26 (1967) 395-403.

— "Biblia y mito": *Ecclesia* (noviembre 1967).

1969 "La joie de la Fille de Sion": *AssSeig* 7 (1969) 54-58.

— "Jérémie, figure des chrétiens": *AssSeig* 43 (1969) 6-11.

1970 "Les mauvais pasteurs et le bon pasteur (Jer 23,1-6)": *AssSeig* 47 (1970) 34-38.

— "La force irrésistible de l'Esprit (Jer 20,7-9)": *AssSeig* 53 (1970) 6-10.

1971 En *Gran Enciclopedia Rialp* IV (Madrid, Rialp, 1971), los artículos "Bíblica, Pontificia Comisión", 203-204; "Bíblico, Pontificio Instituto", 207-208; "Géneros literarios de la Biblia", en el art. "Biblia IV", 160-163;

"La Encíclica ' Divino afflante Spiritu ' ", en el art. "Biblia IX", 201-202; *ibíd.*, VIII, "Epifanía", 687-689.

1972 En *Gran Enciclopedia Rialp* IX (Madrid, Rialp, 1972), el artículo "Evangelios de la Infancia de Jesucristo", 598-600.

— "Un pueblo sin fronteras", en *Fundamentos bíblicos del universalismo misionero* (Madrid, Obras Misionales Pontificias, 1972) 30-44.

— "XXXI Semana Española de Teología": *Ecclesia* (octubre 1972)

— "XXXI Semana Bíblica Española": *ibíd.*

1973 En *Gran Enciclopedia Rialp* XII (Madrid, Rialp, 1973), los artículos "Inocentes, Degollación de los", 763-764; *Ibíd.* XIII, "Job, libro de", 479-481; *Ibíd.* XIV, "Lucas Evangelista, San", 553-557; *Ibíd.* XV, "María 3: Anunciación y Visitación", 84-86; *Ibíd.* XVI, "Monogenismo y poligenismo, II: Sagrada Escritura", 223-225.

— "XXXII Semana Bíblica Española y XXXII Semana Española de Teología (Crónica)": *EstBib* 32 (1973) 389-404, y *RET* 33 (1973) 455-469.

1974 En *Gran Enciclopedia Rialp* XIX (Madrid, Rialp, 1974), el artículo "Presentación de Jesús", 112-113.

1975 En *Gran Enciclopedia Rialp* XXII (Madrid, Rialp, 1975), el artículo "Teofanías II: Sagrada Escritura", 227-229.

1976 "XXXIV Semana Bíblica Española": *EstBib* 35 (1976) 233-238.

1977 "¿Bandos en la Iglesia primitiva?, en *Las crisis de la Iglesia y su incidencia en el momento actual* (Madrid, Ed. ADUE, 1977) 5-28.

— "Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura": *Roca Viva* 115 (1977) 403-414.

1978 "XXXV Semana Bíblica Española": *EstBib* 37 (1978) 295-301.

1979 "La Pascua hebrea y la institución de la Eucaristía", en *Eucaristía y vida cristiana* (Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1979) 265-279.

— "Crónica de la XXXVI Semana Bíblica Española": *EstBib* 38 (1979-1980) 359-365.

1980 "Resurrección de Cristo y vida del cristiano", en *Una nueva vida en Cristo* (Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1980) 83-112.

1980 "El niño en la Biblia", en *Estudios sobre el niño* (Toledo, Estudio Teológico de S. Ildefonso, 1980) 171-191.

— "Homenaje al Papa": *Verbo* 185-186 (1980) 539-553.

1981 "Los carismas, obra del Espíritu en la Iglesia", en *Vivir en el Espíritu* (Madrid, CETE, 1981) 241-245.

— "La familia, Iglesia doméstica", en *Familia para que Cristo reine* (Madrid, EDAPOR, 1981) 5-28.

1982 "La imagen de María en San Lucas", en *María en los caminos de la Iglesia* (Madrid, CETE, 1982) 55-69.

1986 "Cuarenta años para un Obispo: Don Leopoldo Eijo Garay": *Cuadernos de Historia y Arte* nº 2 (1986) 67-96.

1987 "Palabra de Dios y Magisterio de la Iglesia", en *Cuestiones de Eclesiología* (Madrid, Ateneo de Teología, 1987) 117-142.

1988 "Evangelios de la Infancia", en *Nuevo Diccionario de Mariología* (Madrid, Ed. Paulinas, 1988) 735-742.

1989 "Los escritos paulinos", en *Introducción al Nuevo Testamento* III (Madrid, Teología a Distancia, 1989) 11-95, 121-131.

1990 "Un recuerdo obligado: D. José Mª García Lahiguera": *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá* 105 (1990) 109-114.

ÍNDICE DEL VOLUMEN

ESTUDIOS